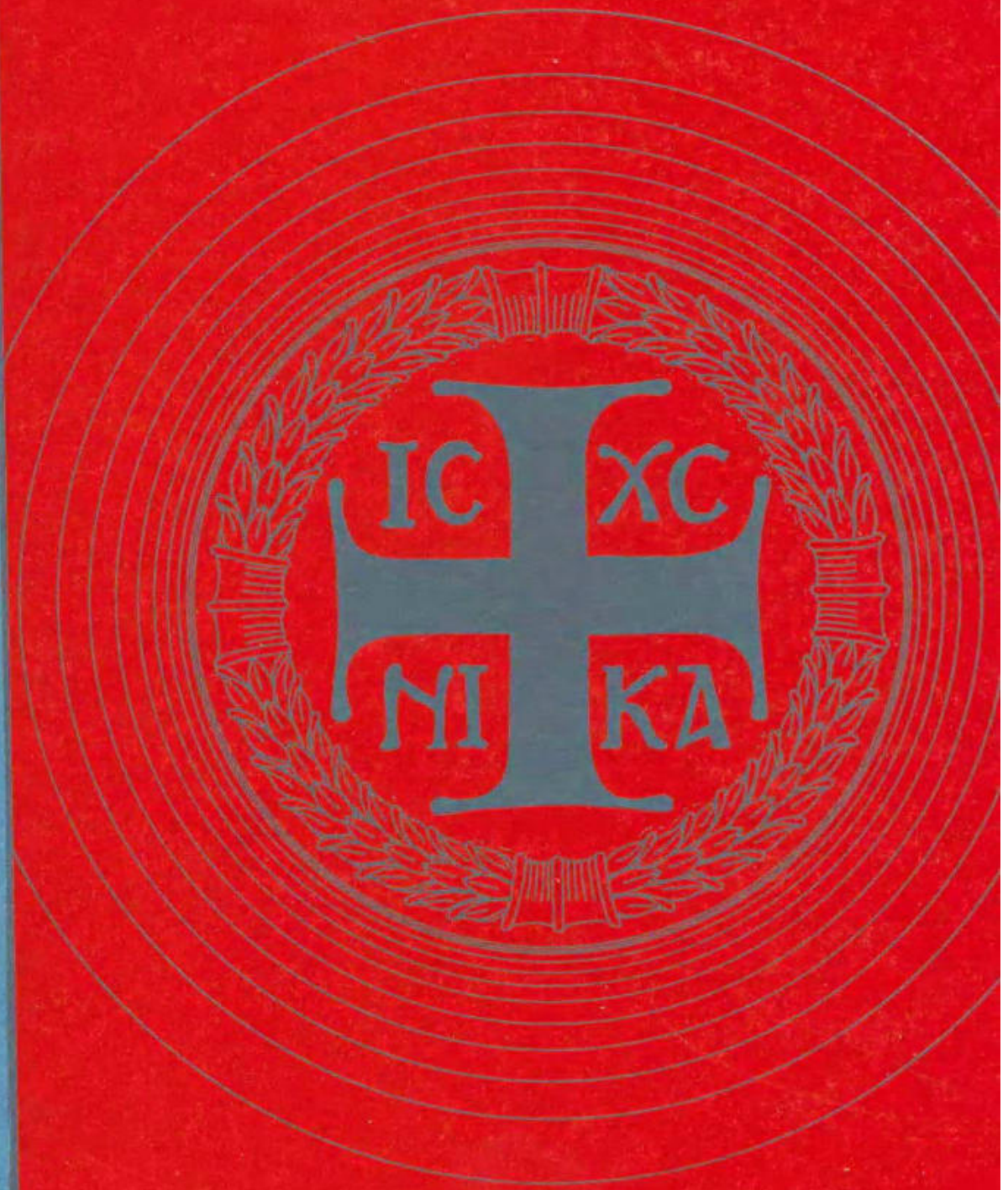


RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO - PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

ORIENTE CRISTIANO



Anno XV

APRILE - GIUGNO 1975

2

ORIENTE CRISTIANO

ANNO XV
APRILE - GIUGNO 1975

2

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA ASSOCIAZIONE
CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Papàs Damiano Como*

Direz. - Redaz. - Amm.ne: ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO
90133 PALERMO - PIAZZA BELLINI, 3 - c.c.p. 7-8000 Palermo

Abbonamento ordinario: Italia L. 2.500 annue; Estero L. 6.000 annue; Sostenitore L. 10.000 annue.

S O M M A R I O

	pagina
Appunti su alcuni aspetti canonico-pastorali: Matrimoni misti tra Cattolici ed Ortodossi (<i>Eleuterio F. Fortino</i>)	2
Decalogo della legislazione secondo il Cristo cioè del Nuovo Testamento. Discorso 62 di S. Gregorio Palamas (<i>Giuseppe Ferrari</i>)	12
Nel contesto del Monachesimo etiopico: Il Gadl o la vita spirituale di Dabra-Libanos (<i>A. Haile Mariam Larebo</i>)	30
La Religione nella nuova Costituzione della Repubblica di Grecia (<i>Dimitri Salachas</i>)	74
Libri e Riviste	89
NOTIZIARIO	93

Matrimoni misti tra Cattolici ed Ortodossi

Fra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse esiste una stretta comunione in materia di fede. Questa affermazione del Direttorio Ecumenico (Nr. 40) che si fonda sul Decreto conciliare sull'ecumenismo (Nr. 14-18) ha trovato una progressiva esplicitazione in questi ultimi anni fino a far dire a Papa Paolo VI che questa « stretta comunione », quantunque non ancora perfetta, è « quasi piena ».

È in questo contesto che vanno situate le relazioni tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse e di conseguenza anche quei problemi nevralgici, come i matrimoni misti, in cui confluiscono tutti gli elementi di unità esistenti così come le divergenze permanenti.

Il progressivo mutamento della disciplina cattolica sui matrimoni misti dal Concilio Vaticano II in poi indica bene il senso dell'evoluzione dei rapporti fra Cattolici ed Ortodossi. Le norme canoniche sono state rivedute. E anche se pure oggi le Chiese sconsigliano i matrimoni misti, a causa della persistente oggettiva anomalia della divisione fra le Chiese che porta fino all'interno della famiglia elementi di conflitto, tuttavia con maggiore chiarezza e fiducia si vede che la comunione coniugale di un matrimonio misto può essere trasformata in circostanza di approfondimento della fede e in luogo di formazione cristiana della prole.

Questo nuovo atteggiamento è uno dei risultati del contatto ecumenico che ha portato ad apprezzare più adeguatamente i va-

lori cristiani presenti nelle tradizioni teologiche e spirituali della Chiesa Ortodossa che, come ha rilevato il Concilio « sono eccellentemente radicate nella Sacra Scrittura, sono coltivate ed espresse dalla vita liturgica, sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei Padri e dagli scrittori ascetici orientali e tendono ad una retta impostazione della vita, anzi alla piena contemplazione delle verità cristiane » (*Unitatis Redintegratio*, Nr. 17).

I — DISCIPLINA E PASTORALE

La disciplina in vigore che regola i matrimoni misti fra Cattolici ed Ortodossi è contenuta in tre documenti principali: il Nr. 18 del *Decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche* del 21 novembre 1964, il *Decreto sui matrimoni misti* tra cattolici ed orientali battezzati non cattolici, pubblicato dalla S. Congregazione per le Chiese Orientali il 22 febbraio del 1967 e il *Motu Proprio « Matrimonia Mixta »* di Papa Paolo VI del 31 marzo 1970.

Uno degli elementi caratterizzanti una sana pastorale è anche quello di applicare con intelligenza e diligenza la disciplina della Chiesa, soprattutto in settori delicati come il presente in cui sono implicate profonde motivazioni di coscienza e di fede. Inoltre, poiché nel matrimonio misto si verifica l'incontro di due persone membri di due Chiese, il fatto sorpassa i limiti del caso personale, sempre del resto prioritario, e investe il rapporto più ampio fra le Chiese. Di conseguenza non è buona prassi pastorale né quella lassista che non tiene conto della disciplina, né quella eccessivamente rigorosa che impone oneri più gravosi del necessario (Cf. Atti, 15, 28), pur rimanendo chiaro che ogni caso va giudicato a sè con tutta l'attenzione e il tatto che persone e circostanze richiedono.

II — NORME VIGENTI NELLA CHIESA CATTOLICA

Ma quali sono le norme attualmente in vigore che regolano questi matrimoni tra Cattolici ed Ortodossi?

a) *Circa la forma canonica.*

« La forma canonica per la celebrazione di questi matrimoni obbliga soltanto per la liceità; per la validità basta invece la pre-

senza del ministro sacro, salvi restando gli altri punti da osservare secondo il diritto ».

Questo stabilisce il Decreto del 22 febbraio 1967 della S. Congregazione per le Chiese Orientali ed è questa la norma in vigore per i matrimoni tra Cattolici di qualsiasi rito e cristiani orientali tanto Ortodossi quanto pre-calcedonesi, quanto assiri.

Questo Decreto toglieva dalla disciplina cattolica una difformità molto difficilmente comprensibile.

Fino al Concilio Vaticano II tutti i matrimoni fra cattolici ed orientali non cattolici di fronte al ministro orientale erano considerati nulli.

Il Decreto conciliare sulle Chiese Orientali ha stabilito che per matrimoni tra cattolici ed orientali non cattolici « *La forma canonica è necessaria soltanto per la liceità* » (Nr. 18). Di conseguenza un tale matrimonio di fronte al ministro non cattolico viene considerato valido. Poichè il Decreto conciliare sulle Chiese Orientali si riferisce soltanto a cattolici orientali, i matrimoni tra cattolici latini e orientali non cattolici di fronte al ministro non cattolico continuavano ad essere considerati nulli. Per chi non se ne intende di Diritto Canonico e delle sue sottigliezze il rito veniva ad essere determinante della validità o meno del matrimonio.

Il decreto ha esteso ai latini la disposizione conciliare propria agli orientali cattolici e unificato la disciplina cattolica per i matrimoni tra cattolici di qualsiasi rito, ed orientali non cattolici.

Per tutti questi matrimoni la forma è richiesta soltanto per la liceità.

Per la validità invece è sufficiente la presenza del ministro sacro, tanto se si tratti del ministro cattolico quanto ortodosso. In altri termini i matrimoni tra cattolici ed ortodossi celebrati nella Chiesa Ortodossa sono validi. Perchè siano *anche leciti* occorre il beneplacito dell'autorità della Chiesa Cattolica.

b) Circa le Promesse.

Nè il Concilio Vaticano II con il Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche, nè lo speciale e apposito decreto della S. Congregazione per le Chiese Orientali aveva toccato il problema delle « cauzioni ». Il Motu Proprio di Paolo VI « *Matrimonia Mixta* » che ha riordinato tutta la materia dei matrimoni misti, anche per questo punto ha dato nuove disposizioni.

Per ottenere l'autorizzazione a contrarre matrimonio misto,

la parte cattolica « ha l'obbligo grave di formulare la promessa sincera che farà tutto quanto sarà in suo potere, perchè tutta la prole sia battezzata ed educata nella Chiesa Cattolica » (Nr. 4).

Questo impegno morale proviene dalla seria adesione alla propria fede. La procreazione responsabile implica necessariamente anche l'educazione in genere e quella religiosa in specie conformemente alle proprie opzioni di fede.

Un cattolico convinto che la fede coinvolge l'intera esistenza non può prescindere nell'educazione dei figli dalla comunicazione della propria fede.

La norma quindi che anche in un matrimonio misto richiama questo impegno procede dal rispetto della coscienza religiosa della parte cattolica e non vuole essere in alcun modo una pseudo-copertura di latenti intenti confessionalistici. La norma inoltre vuol tener conto di situazioni concrete, spesso complesse, e pertanto non impone quest'obbligo in modo assoluto e incondizionato. Si tratta di un obbligo « grave », ma limitato a fare « tutto quanto sarà in suo potere ». E ovviamente si esige che questa promessa sia « sincera ».

Va rilevato con chiarezza e rispettato con cristiana lealtà che quest'obbligo impegna *esclusivamente la parte cattolica*, mentre la parte non cattolica deve essere soltanto a conoscenza di questa situazione.

Il Motu Proprio è esplicito: « Di tali promesse, a cui è tenuta la parte cattolica, dovrà essere tempestivamente informata la parte non cattolica, in modo tale che risulti chiaro che questa è consapevole della promessa e dell'obbligo della parte cattolica » (Nr. 5).

Ognuno vede con facilità come questa norma vuole rispettare la coscienza religiosa della parte non cattolica. Nel passato anche la parte non cattolica era tenuta a sottoscrivere l'impegno a battezzare gli eventuali figli nella Chiesa Cattolica. Il cambiamento apportato dal Motu Proprio di Papa Paolo VI costituisce un vero progresso ecumenico. In realtà la norma precedente oltre a procurare una violenza talvolta traumatica — come può facilmente rilevare chi ha l'occasione di trattare personalmente simili casi — il più delle volte faceva insorgere insincerità con reticenze gravi. In tal modo si poneva alla base del matrimonio una ambiguità che, dal punto di vista psicologico e pastorale, risultava col tempo quasi sempre deleteria.

La nuova norma di Paolo VI rispetta la libertà di coscienza anche della parte non cattolica, tuttavia non toglie tutte le difficoltà.

Rimane all'interno della famiglia una tensione. La parte cattolica è impegnata a fare il possibile per battezzare ed educare nella Chiesa Cattolica i propri figli.

La parte non cattolica deve essere al corrente; ma se essa è sinceramente credente, la sua fede non gli impone la stessa cosa per la propria confessione? La tensione quindi resta ed è insita all'anomalia di ogni matrimonio misto in cui, per forza di cose, non c'è piena unità.

Per quanto riguarda però i matrimoni tra Cattolici ed Ortodossi, poichè la comunione di fede tra le due Chiese è quasi piena, è certamente possibile assicurare ai figli un'educazione profondamente cristiana con la partecipazione di entrambi i genitori. Ciò implica conoscenza delle cose, intelligenza e soprattutto fede viva e vissuta.

c) *Promesse scritte?*

In che modo la parte cattolica deve formulare il suo impegno, per iscritto o è sufficiente oralmente?

Il Motu Proprio di Papa Paolo VI lo lascia alla discrezione delle diverse conferenze episcopali.

« È compito della conferenza episcopale, secondo la propria competenza territoriale, stabilire il modo in cui queste dichiarazioni e promesse, necessarie in ogni caso, dovranno essere fatte se soltanto a voce, se anche per iscritto, se in presenza di testimoni; determinare poi come debbono risultare in foro esterno ed essere portate a conoscenza della parte acattolica; precisare infine se siano da richiedere, a secondo dei casi, altre condizioni » (Nr. 7).

Per quanto riguarda l'Italia, la Conferenza episcopale ha emanato la seguente norma: *« Le dichiarazioni e promesse siano date dalla parte cattolica normalmente per iscritto e ai sensi del Nr. 4 del Motu Proprio, dinanzi all'ordinario o ad un suo delegato, che può essere il parroco, il quale le porterà a conoscenza della parte acattolica »*.

La C.E.I. quindi chiede che la parte cattolica faccia la sua promessa « normalmente per iscritto ». Si può certamente pensare che questa dichiarazione non assuma la fisionomia di un documento a sè, ma possa essere inserita nel normale processino che istruisce il parroco in preparazione del matrimonio.

È ovvio che in tutto questo si chiede chiarezza e lealtà tanto da parte del sacerdote quanto da parte di chi chiede di contrarre il matrimonio misto.

Chiarezza, lealtà ed intesa occorrono ugualmente tra i nubendi.

In una nota di « *indicazioni pastorali per i matrimoni misti* » divulgata dalla commissione per l'ecumenismo della Conferenza episcopale italiana è stata opportunamente attirata l'attenzione sull'intera questione delle promesse.

« È auspicabile — si dice — che su un tale punto i nubendi prendano, prima delle nozze, una decisione comune, che salvaguardi l'unità della vita coniugale; una decisione che sia ispirata al rispetto delle coscienze e alla reciproca buona volontà, non già all'indifferentismo o al dispostico prevalere dell'una parte sull'altra ».

III — PASTORALE DEI MATRIMONI MISTI

Un matrimonio misto merita un'attenzione pastorale particolare tanto per il periodo precedente, quanto in quello che segue la celebrazione del matrimonio.

Il Motu Proprio di Papa Paolo VI lo esige esplicitamente.

« *Gli ordinari del luogo ed i parroci — vi si afferma — aiutino i coniugi nello sviluppo dell'unità della vita coniugale e familiare, che, se sono entrambi cristiani trova il suo fondamento anche nel battesimo. È pertanto auspicabile che i pastori stabiliscano con i ministri delle altre comunità religiose opportune relazioni, informandole a sincera lealtà e illuminata fiducia* » (Nr. 14).

Se il matrimonio come sacramento si fonda sul battesimo, la comunione tra cattolici ed ortodossi si estende a tutta la vita sacramentale. La Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa hanno gli stessi sacramenti. La vita spirituale quindi dei coniugi può nutrirsi della vita della grazia. A causa tuttavia della non piena comunione tra Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa, non è permesso partecipare indifferentemente ai sacramenti amministrati nella Chiesa Cattolica o nella Chiesa Ortodossa. Di solito emergono in questo punto delicati problemi di *communicatio in sacris*. Il Direttorio Ecumenico nei Nr. 39-54 ha già dato ampie direttive per risolverli per la edificazione della comunità familiare e per la promozione della piena unità tra le Chiese. I ministri sono qui chiamati a svolgere la loro missione di consiglio e di illuminazione.

In questo campo è di estremo vantaggio il contatto fra i ministri delle due Chiese non soltanto per la soluzione di problemi di carattere canonico, ma soprattutto ed in particolare per aiutare a far crescere la vita cristiana di una famiglia costruita su un matrimonio misto. Anche in Italia, particolarmente nelle grandi città, esi-

stono comunità ortodosse canonicamente costituite, con propri competenti ministri a cui si può fruttuosamente rivolgere quando si presenta il caso di matrimoni fra Cattolici ed Ortodossi. È chiaro che, data la situazione italiana in cui pochi sono gli Ortodossi, il contatto con i sacerdoti ortodossi è più difficile, ciò però non dispensa nessuno dal tener in debito conto l'attenzione che meritano questi casi e il rispetto dovuto alla Chiesa Ortodossa e alla sua disciplina canonica.

IV — PROBLEMI APERTI

« Abbiamo iniziato la revisione della nostra legislazione canonica, e, senza attendere la fine del lavoro, abbiamo voluto, già con la promulgazione di nuove direttive, rimuovere alcuni ostacoli allo sviluppo della vita quotidiana della Chiesa, della fraternità progressivamente ritrovata tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica ».

Così Paolo VI spiegava al Patriarca Athenagoras, ricevendolo nel 1967 a San Pietro, il movimento di revisione del diritto canonico nel periodo post-conciliare e tuttora in corso.

Anche nel campo dei matrimoni misti permangono problemi aperti.

Limitandoci ai matrimoni fra Cattolici ed Ortodossi segnaliamo qui soltanto qualcuno di questi problemi che creano difficoltà canonico-pastorali in riferimento al diritto canonico delle Chiese Ortodosse, alla legislazione civile e alla questione del divorzio.

a) La decisione presa dalla Chiesa Cattolica di considerare validi i matrimoni tra Cattolici ed Ortodossi di fronte al sacerdote Ortodosso è stata accolta in maniera apertamente positiva dalle Chiese Ortodosse. Alcune di esse per principio di reciprocità hanno preso una decisione analoga per i matrimoni tra Ortodossi e Cattolici. Hanno presa questa decisione la Chiesa Ortodossa Russa (Patriarcato di Mosca) e la Chiesa di Polonia. Altre Chiese ortodosse invece mantengono l'antica disciplina che esige che i matrimoni misti vengano celebrati, per la loro validità, di fronte al ministro ortodosso. Questa situazione va tenuta presente anche quando si celebra un matrimonio misto nella Chiesa Cattolica. Se la parte non cattolica che celebra il matrimonio misto in Chiesa Cattolica è membro di una Chiesa la quale esige che i matrimoni misti in cui sono impegnati suoi fedeli, anche uno solo, vengano celebrati, per la loro

validità, di fronte al ministro ortodosso, un tale matrimonio celebrato nella Chiesa Cattolica sarebbe nullo per la Chiesa Ortodossa. Si creerebbe una situazione del tutto anormale per la nuova famiglia. In casi simili emerge in tutta la sua evidenza l'utilità della consultazione previa tra i ministri delle due parti per trovare insieme la soluzione migliore permessa dalla vigente disciplina delle varie Chiese.

b) Altri problemi con incidenze pastorali possono provenire dalla legislazione civile in materia di matrimonio.

Per la celebrazione di un matrimonio misto in Italia occorre considerare anche quest' aspetto. Gli ortodossi residenti in Italia in genere sono cittadini di altri paesi e di conseguenza sono sottoposti alla legislazione civile del proprio paese.

Per semplificare prendiamo il caso degli ortodossi greci che in Italia costituiscono il gruppo più numeroso e presente con propri sacerdoti in varie città (Roma, Napoli, Brindisi, Genova, Milano, Venezia, Trieste).

Il Codice di Diritto Civile greco per i cittadini greci (Art. 1367) prescrive: « *Per coloro che appartengono alla Chiesa Orientale ortodossa non esiste matrimonio senza celebrazione da parte di un sacerdote di questa Chiesa. La stessa cosa vale per il caso di matrimonio tra un cristiano di confessione orientale ortodossa con un cristiano di altre confessioni* ». Di conseguenza ogni matrimonio misto in cui è implicato un cittadino ellenico deve essere celebrato, per la sua validità civile e religiosa, da un sacerdote ortodosso. Ciò vale anche per i cittadini greci residenti in Italia.

Per quanto riguarda l'Italia è nota la legislazione in materia e il sistema concordatario e di « intesa » fra la Chiesa Cattolica, lo Stato e gli altri culti ammessi. Le comunità Ortodosse in Italia, pienamente libere di esercitare il culto, non hanno però alcuna « intesa » con lo Stato italiano, di conseguenza i loro sacerdoti non possono fungere da ufficiali civili italiani per il matrimonio e quindi i matrimoni misti celebrati da loro non possono essere registrati nello Stato civile italiano. Poichè la Chiesa Cattolica riconosce la validità di questi matrimoni misti celebrati dal ministro ortodosso, essi — secondo la normale disciplina della Chiesa Cattolica — non possono essere ripetuti nella Chiesa Cattolica.

c) Non è inutile segnalare un altro problema che in questo campo rimane aperto fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa.

La Chiesa Ortodossa per alcuni casi ammette la possibilità di scioglimento del vincolo matrimoniale, ammette cioè alcuni casi di divorzio.

Quest'aspetto deve essere presente anche nella pastorale pre-matrimoniale.

Oltre alla sua importanza in se stesso, il problema può avere sorprendenti implicazioni pratiche nell'avvenire della coppia. A titolo di esempio prendiamo il caso di un matrimonio misto fra un cittadino italiano cattolico e una cittadina ellenica ortodossa, celebrato nella Chiesa Ortodossa. Supponiamo che ad un certo momento la moglie intenti un processo di divorzio e che l'autorità ecclesiastica ortodossa competente emani una sentenza di scioglimento di matrimonio. Per la Chiesa Ortodossa i due sono liberi di contrarre nuove nozze. Per la Chiesa Cattolica, che non ammette il divorzio, e che riconosce la validità del matrimonio misto anche se contratto di fronte al ministro ortodosso, il vincolo continua a sussistere e certamente il soggetto cattolico non potrà contrarre nuove nozze nella Chiesa Cattolica.

Anche questi soli fugaci accenni mostrano come nonostante il progresso realizzato nei rapporti fra le Chiese molti siano i problemi pratici che rimangono irrisolti anche nel solo campo del matrimonio misto.

Per la loro soluzione il dialogo costituisce lo strumento indispensabile.

Nonostante queste oggettive difficoltà una pastorale attenta e coraggiosa può veramente aiutare la famiglia che sorge da un matrimonio misto cattolico-ortodosso, non solo a vivere con serenità la comune fede cristiana, ma a rendersi artefice di una unità e strumento di promozione della piena comunione tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Ortodosse.

V — CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA

La complessità della disciplina canonica talvolta sembra sommergere la realtà umana e spirituale del matrimonio cristiano. Come si è cercato di mostrare in questi brevi appunti, al progresso fatto in questo campo si devono aggiungere altre fasi per semplificare la legislazione canonica e civile rendendola più conforme alla nuova realtà sociologica, teologica ed ecclesiale creata dal dialogo ecumenico.

Nè bisogna tuttavia dimenticare che la disciplina delle Chiese per sè ha come scopo precisamente quello di salvaguardare la serietà e la purezza dell'amministrazione dei sacramenti e in definitiva di assicurare al cristiano la piena validità canonica e spirituale dell'atto che si sta compiendo.

Sottovalutare eccessivamente la disciplina nella Chiesa non sempre è indice di una volontà di autentica edificazione della comunità cristiana. Rimane sempre vero però, secondo l'espressione paolina e patristica, che la legge è soltanto una « pedagogia » che ci aiuta a trovare la vera educazione che è quella dello Spirito di Dio. Mai la disciplina dovrebbe soffocare la manifestazione dello Spirito nella vita cristiana. Si creerebbe un dualismo tra la legge e lo spirito alieno dal piano di Dio. In tal modo neanche la complessità canonica dei matrimoni misti dovrebbe far svanire o mettere in secondo ordine ciò che è prioritario: il senso del matrimonio cristiano, realtà profondamente spirituale. Il matrimonio ricorda, secondo la visione paolina, la riconciliazione dell'uomo con Dio avvenuta in Gesù Cristo, essendo simbolo dell'unità tra Cristo e la Chiesa (Cfr. Ef. 5,32).

Ovviamente ed ugualmente ciò vale anche per il matrimonio misto. Ma poichè in questo caso l'unione non è piena a causa delle divergenze persistenti, forse si dovrebbe dire che la figura è inadeguata. Ma l'unione tra Cristo e il suo popolo è forse veramente piena? Non rimane ancora l'ombra del male che ne confonde la trasparenza? Non permangono gli ostacoli di divisione frapposti dal peccato tra Cristo e i suoi seguaci? Il matrimonio misto così anche in quegli aspetti più deboli costituisce il simbolo di questa *unione quasi piena e non perfetta*, ma tendente ad essere piena e perfetta, in obbedienza alla volontà del Signore che ha chiesto ai suoi discepoli di essere perfetti come è perfetto il Padre che è nei cieli.

Eleuterio F. Fortino

DECALOGO DELLA LEGISLAZIONE SECONDO IL CRISTO

cioè del NUOVO TESTAMENTO

DISCORSO 62 DI S. GREGORIO PALAMAS

I

INTRODUZIONE

Questo che pubblichiamo è uno dei tanti discorsi di San Gregorio Palamas e precisamente il 62, come viene elencato dalla tradizione Atonita.

È il decalogo dell'Antica Legge, aggiornato dalla Nuova.

Questo discorso, nella spiritualità ortodossa, fa parte della collezione delle numerose opere ascetiche, raccolte attraverso i secoli e che hanno guidato centinaia di generazioni nel cammino verso il Regno di Dio.

Il discorso è riportato dalla Filocalia (1) ed è questo il testo

(1) Edizione 'Αστήρ. Atene, 1961. Vol. IV, pp. 116-122.

Φιλοκαλία fu chiamata da S. Basilio e da S. Gregorio il Teologo un'antologia di brani scelti, e da essi ordinati, dagli scritti di Origene. La redazione fu compilata durante la loro vita anacoretica nel Ponto. Un'edizione critica di quest'opera fu fatta a Cambridge nel 1893 da J. A. Robinson.

Questa medesima denominazione fu data anche ad altri tipi di raccolte di ordine letterario e spirituale.

Nei tempi a noi vicini e nell'epoca contemporanea Φιλοκαλία è una celeberrima raccolta di opere ascetiche di vari Padri antichi e in più volumi. Il suo primo compilatore è stato Macario Notaràs (1749-1809), vescovo di

che usiamo per la traduzione in italiano (2). Il testo lo facciamo precedere da una breve biografia del santo asceta e seguire da un nostro commento (3).

Il Santo ci offre un piccolo trattato di etica cristiana, affinché la condotta della vita sia conforme alla fede che professiamo e manifesti con gli atti esterni e interni, col pensiero, con l'azione e con la parola, il cammino di ascesa verso Dio. L'appartenenza dell'uomo a questo eone, prima della resurrezione, non impedisce l'unione con Dio che inizia, anzi, fin da quaggiù, essendosi Iddio fatto uomo (4).

Gettato sulla terra dalla ribellione a Dio, l'uomo viene rialzato dalla mano misericordiosa del Verbo Incarnato e dallo Spirito Santo viene rimesso sulla strada giusta in direzione giusta. Ma per muoverci verso la meta non basta il movimento a noi impresso dallo Spirito Santo. Iddio ha creato l'uomo a Sua immagine e l'uomo è, quindi, un essere libero che deve autodeterminarsi.

L'uomo non può fare nulla senza Dio, non può operare alcun bene, ma ugualmente non può operare nulla senza sè stesso. Il rapporto tra Dio e l'uomo ha come meta l'unione tra il Creatore e questa sua creatura; e l'unione è amore, che non si raggiunge

Corinto, che affidò poi l'incarico di una migliore rielaborazione e pubblicazione a S. Nicodemo l'Agiorita. Questi pubblicò l'opera a Venezia nel 1782, con il titolo: « Φιλοκαλία dei santi Asceti, composta dai santi e teofori Padri nostri e in cui per mezzo dell'opera e della contemplazione della filosofia etica, la mente si purifica, si illumina e si perfeziona ». Il testo ebbe grande successo in tutto il cristianesimo orientale, tradotto anche in varie lingue e con edizioni successive. Certo l'opera non comprende affatto tutti gli scritti ascetici dei Padri greci e orientali. Rimasero fuori molte, anche assai significative opere; nonostante tutto, il contributo dato da essa al progresso della vita spirituale, nei monasteri e fuori, è stato veramente rilevante.

(2) Ci sembra molto utile uno scritto di etica cristiana lasciatoci da uno dei maggiori Padri greci poco prima della caduta di Bisanzio. L'etica cristiana (la teologia morale, come si dice in Occidente) unisce perfettamente Oriente e Occidente. Alcune visioni diverse sono sfumature utili a conoscersi, anche perché la dottrina orientale rimane ancorata, nei Padri, alla teologia vera e propria.

(3) Per maggior chiarezza preferiamo offrire il testo integrale, tradotto dal greco e poi far seguire il commento al testo, perché sia ben compreso il pensiero dell'illustre Padre della Chiesa.

(4) Per la siritualità orientale l'unione con Dio deve iniziare da quaggiù e non diversamente. Perciò tutte le opere ascetiche a cui è chiamato ogni cristiano, anche se in gradi diversi. Avendoci il Redentore elargito l'Eucaristia, si tratta evidentemente di unione vera e non solo simbolica e a cui partecipa tutto l'uomo, anima e corpo, come il Cristo si dona in modo totale, divinità, anima e corpo vivente.

senza libertà. Dove non vi è libertà, libera scelta, non vi può essere amore (5).

La legge divina non è, quindi, un atto di costituzione da parte di Dio sull'uomo, ma un atto di amore, di misericordia, di benevolenza. L'uomo potrà, cioè, trovarsi di fronte a molte strade e, forse, imbarazzato nella scelta.

Iddio, nel rispetto della sua libertà di scelta, della sua autodeterminazione, gli indica, con la legge, la strada giusta e gli dà l'impulso necessario per muoversi in quella direzione. Se, nonostante l'indicazione divina, l'uomo imbocca la strada sbagliata, non raggiungerà la meta per cui fu creato — l'unione con Dio, la deificazione — ma la colpa sarà soltanto sua e Iddio dovrà condannarlo, in quanto già l'uomo si autocondanna da solo, scegliendo liberamente e deliberatamente la strada sbagliata che lo conduce alla propria rovina (6).

La *Didaché*, il documento cristiano dell'età apostolica, inizia, non a caso, il suo primo capitolo: « Due strade vi sono: l'una della vita, l'altra della morte; ma grande è la differenza fra queste due vie... » (7).

Lo stesso termine Κανών, Cánone, che la più antica tradizione della Chiesa ha sempre usato a indicare le sue leggi, ha qui la propria spiegazione, perchè Κανών (Cánone) non significa legge o articolo di legge, ma « bastone » « guida ».

Il Canone vuole essere il bastone dell'uomo zoppo, caduto, perchè scelga liberamente la propria strada per la meta. È una indicazione stradale, che lascia totale alla mente umana la libertà di scelta. Una legge di Dio o della Chiesa, che fosse imposta con la violenza sullo uomo, non avrebbe senso (8).

(5) Numerosi sono i trattati scritti dai Padri greci sulla libertà umana, la sua autodeterminazione, che in teologia greca viene chiamata " Αὐτεξούσιον... Uno dei più antichi trattati è quello di Origene, che dedica a questo argomento tutto il Tomo 3. (Cf qualsiasi edizione delle opere di Origene. Nella serie della 'Αποστολική Διακονία: vol. 16, pp. 312-328).

(6) La predestinazione in senso agostiniano è del tutto sconosciuta ai Padri greci. L'uomo solo, con l'abuso della propria libertà, è causa della sua rovina eterna. La predestinazione divina è dovuta alla presenza divina, in quanto in Dio tutto è presente, senza successione di tempo. Προορίζει διότι προγινώσκει (predestina perché preconosce) dice San Giovanni Damasceno.

(7) Nessuna importanza se la dottrina delle due vie si trova anche in altri autori, come pure in scrittori classici precristiani.

(8) Nella storia della Chiesa orientale difficilmente si trovano gesti di violenza contro gli stessi eretici. Se qualche volta gli imperatori fecero questo,

Se nell'Antico Testamento Iddio impone il decalogo al popolo eletto, e l'inosservanza di alcune di queste leggi impone che sia colpita con la vita del trasgressore, ciò è dovuto al fatto che Iddio tratta il Suo popolo come servo, non come libero, perchè non è ancora avvenuta la Redenzione e l'uomo è ancora schiavo del peccato. Anche di altri aspetti della vita dell'uomo, in cui Iddio si era mostrato tollerante nell'Antica Legge, il Cristo dice: « non era così all'origine » e ripristina il vero ideale dell'uomo: così l'indissolubilità del mistero nuziale, così la decisa presa di posizione del Cristianesimo contro ogni forma di poligamia; così in molti altri aspetti dell'etica che, apparentemente, è meno libera nel cristianesimo in confronto di quella dell'Antica Legge.

In realtà non è così. L'uomo, infatti, è tanto più libero, quanto più distaccato dai condizionamenti della vita materiale, che lo incatenano alla sua schiavitù.

È tanto più libero quanto più, esercitando la virtù, sale in alto verso Dio e raggiunge la « somiglianza », la « καθ' ὁμοίωσιν ». Dio solo, infatti, è veramente libero, perchè non condizionato da alcuna cosa.

Raggiungere la somiglianza con Dio, secondo la virtù, significa raggiungere la vera libertà (9).

L'uomo battezzato che vive nella somiglianza con Dio, vive di fede e di amore e ha meno bisogno di una legge esterna, che lo guidi e gli indichi la strada, illuminato com'è all'interno dallo Spirito Santo, che abita in lui. A chi domandava al Redentore « che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio? » il Maestro Divino rispondeva: « questa è l'opera di Dio: credere in Colui che Egli ha inviato » (10).

È la incorporazione in Cristo. con il quale compiamo, insieme, le opere che Lui stesso compie. È il tema generale della lettera dello Apostolo a Galati: non è la legge che può giustificare più il cristiano, ma la fede.

lo fecero a causa di ripercussioni di ordine politico-sociale e non per esigenza della Chiesa, che ha subito violenze ma non le ha commesse.

(9) L'allontanamento degli asceti dal mondo e la vita nei deserti in mezzo ad ogni sorta di privazione, voleva essere il raggiungimento della libertà assoluta, in quanto gli asceti non hanno bisogno di niente e vivono felici in Dio. Il benessere materiale della nostra epoca ci condiziona in tutte le maniere e noi siamo sempre più schiavi della macchina e della vita materiale. E sempre più infelici, soprattutto quando ci dimentichiamo di Dio.

(10) Gv. VI, 29.

La legge costringe l'uomo a compiere determinate azioni esterne. La fede — il cristianesimo — trasforma l'uomo all'interno, per cui le opere esterne hanno valore non per se stesse, ma in quanto testimoniano con atti esterni la nostra fede interna.

Questa testimonianza è necessaria, sia perchè l'uomo è composto di elemento spirituale invisibile e di elemento materiale visibile, sia perchè serve all'edificazione dell'edificio del Corpo di Cristo, fino al raggiungimento della perfezione.

Nell'Ufficio della Passione (o dei dodici Vangeli) la notte tra il Giovedì e il Venerdì Santo (11). al momento in cui si concreta l'opera della Redenzione e dal sole oscurato nel momento della morte del Salvatore nasce l'uomo nuovo, la Chiesa bizantina fa leggere con solennità alcuni capitoli del Vangelo di Giovanni (XIII, 31 - XIV - XV - XVI - XVII - XVIII, 1) che viene chiamato il Vangelo del Testamento del Signore. È, infatti, in questi capitoli riassunta tutta la legge che Egli aveva predicato durante la Sua vita pubblica: l'amore verso Dio, l'amore scambievole tra gli uomini; uniti con Dio, uniti scambievolmente, perché incorporati nel Cristo. L'odio scambievole è peccato contro la fede, perché, implicitamente, nega l'unità raggiunta nella incorporazione nel Cristo.

Nel Nuovo Testamento ogni peccato è peccato contro la fede, perché la legge non è fine a sè stessa, ma solo manifestazione esterna del proprio intimo contenuto. Come dicevamo prima, è testimonianza. È la legge dei figli, degli uomini liberi, non dei servi: « Voi siete miei amici, se farete quello che vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il padrone; vi ho chiamato amici, perché vi ho fatto conoscere tutto quello che ho udito dal Padre mio... Qualunque cosa chiederete al Padre in nome mio, Egli ve la concederà. Questo vi comando: di amarvi scambievolmente » (12).

Tutti i Concili antichi che formulano dei canoni, richiamano

(11) È un rito prolisso detto Ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν, Ufficio delle Sante Passioni. L'ufficiatura è una splendida tessitura attorno a dodici brani evangelici intercalati da inni e canti di circostanza, che li commentano e di riti particolari, come l'esposizione e l'adorazione del Crocifisso. Il primo dei Vangeli non si riferisce a narrazione di fatti, ma è dedicato al discorso del Salvatore nella Mistica Cena, secondo Giovanni. L'ufficio dura tutta la notte dal giovedì al venerdì. In qualche chiesa pubblica si anticipa di qualche ora la sera.

(12) Gv. XV, 14-17.



S. Gregorio Palamàs.
Affresco del XVI sec. del monastero di « Dionisio » del Monte Athos.

spesso l'attenzione sull'essenziale valore delle leggi nel cristianesimo: l'edificazione del Corpo di Cristo, del Regno di Dio.

San Nicodemo l'Agiorita nel Pidalion spiega il significato del Canone, citando Zonaràs che dice: « Canone principalmente è un legno, chiamato comunemente asta «*πηχους*» che i tecnici usano per innalzare legni, pietre che lavorano. Ponendo, infatti, quest'asta nei loro lavori, se questi sono storti, dentro o fuori, li raddrizzano e i lavori sono esatti. E così, per metafora, si chiamano Canonici anche i voti e le decisioni sia degli Apostoli che dei sinodi ecu-

menici o locali . . . Perché anche questi, come aste diritte e uguali impediscono a sacerdoti, ecclesiastici e laici, ogni disordine e stortura nella condotta e regolano l'ordine e il buon andamento per la vita cristiana e la virtù » (13).

San Gregorio, in questa sua brevissima opera ascetica — o discorso che dir si voglia, — riafferma il valore sempre attuale del decalogo, ma indica in quale senso debbono questi precetti venire intesi dal cristiano.

Perfezionamento, quindi, secondo il Cristo, non abolizione, perché il decalogo ha valore universale ed eterno.

II

CENNI BIOGRAFICI DI S. GREGORIO

Nacque a Costantinopoli verso il 1296 da famiglia aristocratica.

Suo padre, Costantino, era senatore. La madre, Calloní, donna molta pia, ebbe tre figli, tra i quali Gregorio che, da bambino, mostrò una chiara vocazione verso l'ascetismo.

La madre lo incoraggiò in questa strada. Anzi, rimasta presto vedova, si dedicò totalmente all'educazione cristiana dei suoi figli e Gregorio ebbe la possibilità di dedicarsi allo studio della teologia dei Padri, in particolare agli scritti ascetici, verso i quali si sentiva particolarmente attratto.

In questa stessa sua direzione attirò anche i suoi due fratelli: Macario e Teodosio. A vent'anni abbandona la capitale e, per ritirarsi completamente dalla vita del mondo, si reca nella santa montagna dell'Athos, al monastero di Vatopedi (14).

Qui si pone sotto la guida di un asceta anziano, il monaco Nicodemo (15), valente direttore spirituale, uomo di alta virtù e di vita particolarmente austero.

Gregorio trovò in Nicodemo il padre che cercava, in grado di illuminargli la mente e aprirgli il cuore alla voce dello Spirito

(13) Πηδάλιον ed. 'Αστήρ, Atene 1957, p. ιη'.

(14) È il secondo dei venti grandi monasteri dell'Athos.

(15) È annoverato tra i santi e ricordato dal calendario bizantino nel giorno 11 di luglio.

Santo. Nicodemo, con un allievo così docile, insegnò presto a Gregorio tutti gli aspetti dell'asceti cristiana, secondo le migliori tradizioni dei Padri orientali e gli fece prendere contatto e familiarità con gli scritti ascetici di maggior rilievo, insegnandogli l'interpretazione retta.

Con profonda soddisfazione del suo spirito, assetato di ascetismo, Gregorio divenne, assai presto, un esempio vivente nell'attività e nella contemplazione. Totalmente distaccato dal mondo, per mezzo della penitenza e la catarsi, aveva di mira soltanto l'unione con Dio.

Alla morte del suo maestro Nicodemo, lasciò Vatopedi per la grande Laura (16) e scelse gli asceteri solitari di questa, per dedicarsi alla preghiera e alla meditazione della Scrittura.

Ma in quel periodo vi erano soventi incursioni nemiche sull'Athos e disturbavano molto la vita della contemplazione. Per cui il Palamàs lasciò il luogo, provvisoriamente, e andò a stabilirsi nell'Asceterio del S. Precursore a Verria nelle vicinanze di Tessalonica, dove ricevette anche l'Ordine del Presbiterato.

Dopo cinque anni di permanenza a Verria, ritornò al Monte Athos e, con un buon gruppo di discepoli, riprese i suoi esercizi ascetici.

In questo periodo fa la sua apparizione a Costantinopoli Barlaam il Calabrese (17), il quale, in un primo tempo, pensò e scrisse

(16) È il maggiore di tutti i monasteri dell'Athos, fondato nel 962 dall'asceta S. Atanasio l'Atonita, che vi morì e vi è sepolto.

(17) Barlaam è nato verso il 1290 a Seminara, in provincia di Reggio Calabria, a 49 Km. dal capoluogo, a 3 Km. dall'autostrada Salerno-Reggio C.. Si chiamava Bernardo, nome che mutò in Barlaam. Era un italo-greco e greca fu la sua formazione, senza dubbio assai elevata, ma indirizzata verso la cultura classica, l'umanesimo, il rinascimento. Si recò presto in Grecia, che amò moltissimo, non solo come sua terra d'origine e non tanto come terra di tanti alti spiriti cristiani, ma piuttosto come terra di Platone, di Aristotele e degli altri filosofi. A Costantinopoli fu accolto con grandi onori, dall'imperatore (allora grande Domestico) Giovanni Cantacuzeno, protettore di tutti gli uomini del Rinascimento a Bisanzio. Ma Barlaam era un carattere difficile, ambizioso, orgoglioso, sprezzante con tutti, anche con gli amici. Sembrava fatto apposta per crearsi nemici. Indirizzato verso la filosofia, entrò presto in conflitto con il monachesimo, che non poteva certamente ammettere l'indirizzo della teologia insegnato da Barlaam. Alcuni dei suoi stessi amici, avversari anch'essi dei monaci e fautori della teologia scolastica occidentale, non accettavano il suo nominalismo. Entrò, quindi, presto in conflitto con il maggiore esponente del monachesimo, appunto San Gregorio e con gli altri teologi orientali. Disprezzava fortemente il monachesimo esicasta e lo ingiuriava chiamando i monaci messa-

come i bizantini, se non nelle premesse almeno nelle conclusioni, su alcune tesi teologiche contrapposte alle tesi dell'Occidente. Successivamente, invece, Barlaam cambia parere e si contrappone, nei suoi scritti e nella sua attività, a queste tesi teologiche bizantine e, soprattutto, alle tesi ascetiche dell'Esicasmo, contro il quale rimase fermo per tutta la vita.

Il Palamàs scese in campo immediatamente contro Barlaam. E l'occasione fu data dalla polemica sulla luce apparsa sul monte della Trasfigurazione del Salvatore.

La Chiesa Orientale ha sempre celebrato con grande solennità la Trasfigurazione e la tradizione teologica orientale ha sempre creduto che la luce del Tabor è increata. La liturgia della celebrazione festiva, il 6 agosto, lo asserisce in modo veramente vistoso e sarebbe difficile per un fedele orientale non seguire, nel credere, la propria *lex orandi*.

Lo stesso 'Απολυτικιον del giorno è un'aperta professione della fede tradizionale degli orientali: « Ti sei trasfigurato nel monte, o Cristo Dio, mostrando ai tuoi discepoli la tua Gloria, come essi potevano . . . » Questa è una tesi assai cara ai Padri greci e, soprattutto, alla teologia mistica, con conseguenze rilevanti nella prassi ascetica.

liani, manichei, idolatri, politeisti ecc. In quel medesimo tempo, però, scrisse contro la teologia occidentale sulla processione dello Spirito Santo e su altri temi, come pure contro il papato. Lasciò, per breve tempo Bisanzio per un temporaneo ritorno in Italia e ad Avignone. Ma presto si fa rivedere a Costantinopoli, dove riprese la polemica. Nel 1341 fu chiamato a comparire davanti al Sinodo assieme al Palamàs per giustificarsi. Barlaam fu condannato, nonostante fosse protetto dal patriarca e dall'imperatore, i quali gli consigliavano di chiedere scusa e far pace col Palamàs. Ma non era uomo per un'azione pacifica, nonostante le migliori disposizioni di S. Gregorio che, in fondo, lo stimava e l'amava, pur riprovando le inesattezze teologiche. Barlaam abbandonò, così, definitivamente Costantinopoli e tornò in occidente, dove continuò a coltivare la cultura classica nel solco del rinascimento. Fu maestro del Petrarca, per la lingua e la filosofia greca, in cui eccelle. Infine fu fatto vescovo di Gerace, senza, però, che avesse per questo, una inclinazione particolare. Nell'ultimo periodo scrisse ancora di teologia ma, questa volta, contro i greci e in favore delle tesi occidentali, anche se a modo suo. Morì verso il 1350. È autore di molti scritti non tutti pubblicati. Ha composto anche uno scritto contro San Tommaso d'Aquino e qui polemizza contro la teologia e contro la filosofia dell'Aquinata. Aveva per San Tommaso la stessa antipatia che aveva per S. Gregorio, anche se per ragioni diverse. Barlaam era un dotto umanista, ma non un uomo di Chiesa: Tommaso e Gregorio erano uomini di Chiesa.

Il fondamento di questa tesi è la dottrina cristologica del III e IV Concilio Ecumenico di Efeso e di Calcedonia: La natura umana in Cristo è vera e reale, ma non ha ipostasi propria, perché ipostatizzata nell'unica Persona del Verbo di Dio: due nature integre, non confuse e distinte; ma non separate e non separabili dopo l'unione. Per cui uno solo è il Cristo, non due, uno solo il Figlio: nello stesso tempo Figlio di Dio e Figlio dell'uomo.

Quando, perciò, diciamo: Dio nasce, Dio cammina, Dio mangia, Dio ride, piange ecc. e riferendoci al Verbo Incarnato, noi non facciamo uso di alcuna metafora, perché a causa della Perichoresi, della « *communicatio idiomatum* » questo è un fatto reale. Ne consegue che la gloria divina increata che circonda Dio il Verbo, come il Padre e lo Spirito, circonda, e circondava nella Sua vita terrena, anche il Corpo di Cristo umanato, perché non separabile dalla divinità.

Se i contemporanei del Redentore non percepivano questo, ciò era dovuto al fatto che i sensi non possono percepire il soprannaturale, creati da Dio per questo mondo sensibile. Ma certamente la Grazia può elevare l'uomo puro alla visione della luce divina increata, fin da questa vita terrena ed è ciò che avvenne ai tre discepoli sul Tabor: per un attimo essi videro la luce divina di cui era *sempre* circondato il Cristo.

Il prodigio, quindi, della Trasfigurazione, non consistette nel circondarsi Gesù di splendore particolare, ma di permettere agli apostoli di vedere lo splendore di cui egli era circondato e che ordinariamente essi non vedevano: lo splendore della Sua divinità, splendore increato, energia divina.

Qualche cosa di simile è avvenuta ai discepoli di Emmaus. In un primo tempo, narra l'Evangelista Luca, « i loro occhi erano impediti di riconoscerlo » (18) poi, invece, « i loro occhi si aprirono e lo riconobbero » (19).

Anche nell'ultima Cena, la Mistica Cena, gli Apostoli furono « illuminati » e videro la luce increata del Salvatore, tranne Giuda che rimase nelle tenebre. Così cantiamo il Giovedì Santo: « Ὅτε οἱ ἔνδοξοι μαθηταὶ ἐν τῷ Νιπτῆρι τοῦ Δείπνου ἐφωτίζοντο, τότε ὁ Ἰούδας ὁ δυσσεβῆς, φιλαργυρίαν νοσήσας ἐσκοτίζετο ». (20).

(18) Lc XXIV, 16.

(19) Lc. XXIV, 31.

(20) Ufficio bizantino del Giovedì Santo, cf. Τριώδιον.

Si tratta di una elevazione della Grazia, elargita gratuitamente da Dio, ma alla quale non deve essere di ostacolo il peccato, come nel caso di Giuda.

L'uomo, creato a immagine di Dio, purificato dalla penitenza ed elevatosi nella virtù, riceve la manifestazione di questa divina illuminazione, dono gratuito della misericordia divina e la può ricevere anche in questa vita terrena, proprio come avvenne ai tre Apostoli sul Tabor. Tutti gli inni della festa della Trasfigurazione lo dicono apertamente. Così nel III *Stihiron* del Vespro, canta Cosma il monaco (il compagno e collaboratore del Damasceno): « Trasfigurato, o Salvatore, sull'alta montagna, avendo con Te i corifei dei discepoli, risplendesti gloriosamente, manifestando che coloro che eccellono nell'altezza delle virtù, saranno anche resi degni della gloria divina . . . » (21).

Per l'ascetismo orientale, la preghiera guarda alla manifestazione della gloria divina come alla sua meta. Giustamente dice il Sinodo di Costantinopoli del 1341: « Madre della preghiera è la Ἡσυχία. E la preghiera è manifestazione della gloria divina ».

Questa dottrina non fu inventata da San Gregorio Palamàs.

È la dottrina che da S. Ireneo viene apertamente professata, elaborata e insegnata da tutti i Padri greci. È un'eredità che proviene, probabilmente, dall'Asia Minore, da S. Giovanni il Teologo.

Il Barlaam doveva certamente conoscerla (22). Monaco greco della Calabria, avrà partecipato chissà quante volte agli uffici della Trasfigurazione, che chiaramente condannano le sue asserzioni (23).

Del resto nessuno pensi che si tratti soltanto della polemica circoscritta alla realtà della luce taborica (24). Barlaam e i suoi

(21) Cf. Meneo del 6 Agosto: Ufficio del Vespro.

(22) In sostanza Barlaam rifiutava il Cristianesimo della tradizione ecclesiale per un Cristianesimo più filosofico. Nella cultura bizantina non fu il primo o l'unico. Prima di lui s'incamminarono su questa strada Michele Psellos e Giovanni Italo, dopo i grandi umanisti come Gemisto Platone e altri.

(23) Parliamo qui dei testi liturgici, ma altrettanto valga per le omelie e i testi patristici, di cui si potrebbe citare una valanga. Non esiste uno solo dei Padri orientali che abbia considerato come elemento creato la luce del Tabor, ma unanimamente la considerano energia divina increata.

(24) Barlaam sosteneva l'assoluta impossibilità di conoscere Dio, in quanto oggetto della nostra conoscenza è soltanto ciò che cade sotto i nostri sensi. In quanto alla Rivelazione, egli la intendeva in senso puramente storico, come avvenimento di quel determinato periodo biblico, senza alcuna continuità di presenza divina nella Chiesa, custode della divina Rivelazione. Pur profes-

amici erano ammalati di razionalismo e pensavano più all'uomo-Cristo che al Verbo, alla Persona Divina che assume la natura umana.

Si dimenticava che il corpo umano del Cristo, pur essendo corpo umano, non era, però, corpo di un uomo, perché un uomo-Cristo, separato dalla Persona divina, non è mai esistito.

È il corpo del Verbo, corpo deificato fin dal primo istante dell'unione: deificato e deificante. L'invisibilità della Sua Gloria increata è dovuta da una parte alla Sua *Κένωσις*, lo svuotamento di cui parla l'Apostolo nella lettera ai Filippesi, dall'altra dallo stato di schiavitù al peccato in cui si trova l'uomo decaduto, separato da Dio. È l'aspetto del mistero eucaristico, il Cristo sacrificio, supremo atto della *Κένωσις*. Mentre il Cristo che vediamo nelle iconi dallo sfondo aureo, come a Monreale, a Cefalù, nella Cappella Palatina, è il Cristo glorioso, circondato dalla sua gloria divina, increata. Ma il Cristo è sempre uno e lo stesso.

La polemica a Costantinopoli fu violenta, ma non nuova. Forse sarebbe stata ancora più violenta, se invece di aver di fronte il Palamàs Barlaam avesse avuto San Cirillo di Alessandria.

È la dottrina di S. Cirillo che Barlaam mette, sostanzialmente, in discussione; come l'avevano messa in discussione gli iconoclasti.

Ma la dottrina di S. Cirillo (25) è la dottrina cattolica da Dio rivelata e Dio al momento opportuno fa sorgere i profeti per difenderla contro gli uomini impazziti dalla superbia.

La tradizione teologica orientale è sempre rimasta fortemente ancorata alla cristologia Cirilliana, difesa da S. Massimo contro i monoteleti, dopo Efeso e Calcedonia, da S. Giovanni Damasceno contro l'iconoclasmo, da S. Gregorio Palamàs contro Barlaam e i suoi seguaci.

Per questi ultimi la luce del Tabor era di ordine materiale, fantastica, forse un inganno degli occhi degli apostoli. Per l'ascetismo orientale queste erano frasi blasfeme.

sando la concezione cristiana di Dio, sfuggivano totalmente a lui le conseguenze dell'Incarnazione. Il suo era un cristianesimo di compromesso con la filosofia greca. Della Chiesa e del magistero della Chiesa aveva idee ortodosse, almeno in teoria. È chiara così la sua polemica contro San Gregorio e contro San Tommaso.

(25) Diciamo dottrina di San Cirillo, in quanto fu egli il profeta suscitato da Dio in quel momento giusto per la difesa della dottrina rivelata. Ma è chiaro che intendiamo la dottrina tramandataci dagli Apostoli e custodita e insegnata dalla Chiesa.

La polemica provocò la convocazione di Tre Sinodi in pochi anni, tutti e tre tenuti a Costantinopoli (26). Il primo fu tenuto nel 1341, l'11 luglio, nella Cattedrale di S. Sofia, sotto la presidenza del Patriarca Giovanni Caleca e alla presenza dell'imperatore Andronico, di molti senatori e personalità della cultura. I vescovi presenti, in veste di giudici, erano molti. Il Sinodo ascoltò l'accusa di Barlaam contro gli Atoniti e contro la tradizione ascetica. Gregorio Palamàs difese le tesi di questa tradizione. Il Sinodo condannò come eretica la dottrina di Barlaam e dichiarò ortodossa quella del Palamàs.

Bisogna aggiungere qui che, nella polemica, parlando delle energie divine, San Gregorio, nei primi scritti, pur usando una terminologia sostanzialmente ortodossa, qua e là eccede e può lasciar la porta aperta a interpretazioni distorte, certamente lontane dal suo pensiero. Negli scritti successivi è molto più cauto. Ciò è dovuto, assai probabilmente, alle accuse e alle osservazioni di questo Sinodo, che egli accolse con tutta umiltà. Gli scritti successivi del Palamàs rimangono rigidamente fedeli, anche nella terminologia, alla tradizione patristica (27).

Il Barlaam dopo questo Sinodo, tornò in Italia, a Roma e, più tardi, fu promosso vescovo di Gerace. Certamente contribuì molto ai malintesi tra Roma e Costantinopoli (28).

(26) Il testo delle decisioni sinodali il "Τόμος, si possono leggere integralmente nel 1° vol. all'opera di G. Karmiris, *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, ed. II Atene 1960. Dalla lettura di questi testi ogni cristiano si convince della gravità degli errori di Barlaam.

(27) Sta proprio qui la differenza e la distanza fra i due protagonisti: Gregorio accetta e si sottomette senza difficoltà alle osservazioni del Sinodo e si nota negli scritti successivi il linguaggio diverso sui punti controversi. Barlaam rifiuta ogni osservazione. Del resto, anche come dottrina Barlaam rifiutava il magistero ecclesiastico, San Gregorio l'accettava come ogni cristiano vero.

(28) Ancora oggi in vasti strati di testi di teologia, cattolici e ortodossi, Barlaam passa per difensore della dottrina « cattolica » contro S. Gregorio difensore della dottrina « ortodossa ». Queste posizioni sono totalmente falsate, perché nessun cattolico vero accetterebbe le tesi di Barlaam. Certamente esistono delle differenze nel modo di porgere e di concepire la teologia rispettivamente da parte della tradizione patristica orientale e da parte della scolastica occidentale: due posizioni diverse che noi chiameremmo teologia mistica (orientale) e teologia razionale (occidentale-scolastica). Ciò che rifiutiamo decisamente è che le due posizioni siano impersonate da S. Gregorio e da Barlaam, perché mentre accettiamo il Palamàs come rappresentante autentico dei Padri greci, rifiutiamo il Barlaam come rappresentante della teologia scolastica, quella uffi-

Qui continuò la polemica, da parte degli amici di Barlaam: Gregorio Acyndino, Giovanni Caleca e Niceforo Gregorà (29).

Nel febbraio del 1347 si radunò un secondo Sinodo, con le stesse conclusioni del primo.

Ma non finì ancora, perchè un terzo Sinodo si radunò il 27 maggio del 1351, sotto la presidenza del Patriarca Callisto e presenti gli imperatori Giovanni Cantacuzeno e Giovanni Paleologo.

Questi tre Sinodi compilarono le decisioni in « Tomi » secondo la prassi antica e in cui, con larga messe di citazioni patristiche, dimostrarono l'errore delle posizioni di Barlaam e di Acindino e l'ortodossia di Gregorio e degli Atoniti.

È di quel periodo l'aggiunta, nel Συνοδικὸν della domenica dell'Ortodossia, dei capitoli che si riferiscono a questi argomenti. In questi viene ufficialmente proclamata come autentica la dottrina dei tre Sinodi menzionati e condannata la dottrina contraria (30).

cialmente accolta dalla Chiesa occidentale. Confondere poi la teologia di Barlaam con quella di San Tommaso è, oltretutto, non solo inesatto, ma irriverente per il Dottore Angelico. La teologia di Barlaam e quella di San Gregorio sono contrastanti, la teologia di San Tommaso e quella di San Gregorio non sono contrastanti, ma soltanto diverse, di diversa tradizione, ma rispettabili entrambe e accettabili da un buon ortodosso e da un buon cattolico. Le riserve sul « palamismo » sono venute fuori in occidente da pregiudizi, equivoci e incomprensioni e non hanno alcuna ragione di esistere. L'ortodossia nella fede e la santità di vita di Tommaso e di Gregorio sono fuori discussione per ogni ortodosso serio come per ogni cattolico serio, pur mantenendo delle riserve su alcune tesi di entrambi, per rimanere, rispettivamente, fedeli alla propria tradizione ecclesiale. Non altrettanto si può dire di Barlaam. La ragione principale per noi sta nel fatto, già detto più sopra, che di fronte alla Tradizione, come fonte della Rivelazione divina, Barlaam oppone il rifiuto in nome della sua filosofia, San Tommaso come San Gregorio piegano il ginocchio e la fronte davanti alla Tradizione e al Magistero della Chiesa con l'accettazione totale e assoluta della Fede. Basta guardare gli scritti dell'Aquinate e accorgersi con quanta riverenza e insistenza si richiama alla "Περὶ Ὁρθοδόξου Πίστεως," (De Fide Orthodoxa) del Damasceno, una specie di antologia del pensiero teologico orientale, per convincersi sulla solidità del legame che unisce il pensiero di Gregorio e quello di Tommaso. La statura e soprattutto l'ambiente culturale e spirituale diverso, in cui i due si formano e operano, necessariamente li rende diversi in vari aspetti. Ma questa è un'altra cosa. La teologia è una cosa troppo alta, perché la si possa guardare da una posizione troppo bassa.

(29) Questi non erano completamente d'accordo con le posizioni filosofiche nominaliste del Calabrese, ma seguivano una teologia più ancorata alla filosofia e, quindi, erano ugualmente contro il Palamàs.

(30) Il Συνοδικὸν è una solenne professione di fede con la proclama-

Tra gli avversari di S. Gregorio fu anche il Patriarca Giovanni Caleca che nel 1345 convocò un Sinodo ristretto e tentò di condannarlo, spinto soprattutto dalle espressioni apparentemente inesatte dei primi scritti del Palamàs. Ma il Patriarca, per questo, fu deposto dal Sinodo successivo e considerato fautore di eresia, mentre, nello stesso tempo, San Gregorio veniva canonicamente assolto e riconosciuto perfettamente ortodosso.

Nello stesso anno 1347 fu promosso arcivescovo di Tessalonica e in tale veste partecipò al Sinodo del 1351.

Governò santamente questa sua Chiesa per dodici anni e morì nel 1359.

La Chiesa di Tessalonica, con consenso popolare unanime, lo venerò e lo celebrò subito come santo. Mentre il sinodo di Costantinopoli, radunato dal Patriarca Filoteo, nel 1368, lo riconosceva ufficialmente come tale. Lo stesso Filoteo compose un panegirico e la sua ufficiatura.

Da allora San Gregorio Palamàs è celebrato come santo da tutta la Chiesa bizantina, la seconda domenica di quaresima e l'inserzione in questo giorno è dovuta allo stesso fatto per cui la IV domenica si celebra San Giovanni Climaco: la necessità dell'ascetismo e l'esercizio dello spirito di penitenza per ascendere verso Dio e raggiungere l'unione, la deificazione: San Gregorio ci viene, cioè, presentato come esempio di ascetismo cristiano: il tipo di ascetismo della tradizione orientale.

Molte delle opere di S. Gregorio sono ancora inedite. La Patrologia greca del Migne è incompleta. Una edizione completa e critica di tutte le opere è in corso di stampa a Tessalonica, a cura degli studiosi Bobrisky, Papaevangjelu, Meyendorff e Hristu. Sono già usciti i tre primi volumi, rispettivamente negli anni 1962, 1966 e 1970.

Per chiudere queste brevissime note biografiche, facciamo una domanda che può sembrare scabrosa, ma che molti teologi si fanno in Italia e per cui non vogliamo evitare una risposta: Il Palamàs è stato un avversario dell'unione con l'Occidente cattolico? È stato — come si suol dire — un nemico della dottrina cattolica?

zione di « memoria eterna » ai difensori dell'ortodossia e l'anatema ai fautori d'eresie. Si celebra con processione alla fine dell'ufficio dell'Aurora la prima domenica di quaresima, detta « domenica dell'Ortodossia ».

Qualcuno lo crede, anche se oggi assai meno di ieri, e lo crede assai ingiustamente.

In quegli anni burrascosi del sec. XIV vi fu certamente un conflitto tra la dottrina teologica dell'Occidente e quella dell'Oriente, tra la teologia mistica degli orientali e la teologia razionale della Scolastica occidentale: due tradizioni diverse, due sistemi diversi, ma ugualmente rispettabili. Sventuratamente i seguaci dell'uno e dell'altro sistema non si conoscevano tra loro e l'uno ignorava l'esatto pensiero dell'altro.

Ma vi è di peggio. Purtroppo a Costantinopoli si presenta, come portatore del pensiero teologico occidentale Barlaam il calabrese, filosofo umanista, già nel solco del Rinascimento italiano, che conteneva tanti elementi di schietto paganesimo greco, che il cristianesimo greco aveva rifiutato da secoli. Non solo, ma Barlaam in filosofia era seguace del Nominalismo e in teologia era agnostico.

A Costantinopoli, il primo Barlaam si dimostra fortemente antilatino e scrive trattati contro i latini, come sulla Processione dello Spirito Santo, dove difende la tesi greca: « Processione del solo Padre ».

Ma per il Calabrese tutto questo era un problema di nomi, senza una consistenza reale.

Egli si sentiva greco, come i suoi antenati e difendeva la posizione greca. Il motivo con cui condanna i latini è molto specioso: perché pretendevano di dimostrare la processione divina. Mentre di Dio, essendo totalmente inconoscibile, nulla si può dimostrare. È solo, quindi, questione di concetti del pensiero umano.

È questo tipo di pensiero teologico che attraverso il filtro barlamita giunge al Palamàs e gli viene presentata come « la teologia occidentale ».

Egli si trova, cioè, di fronte al nominalismo.

Contro questo pensiero insorge San Gregorio invocando la divina Rivelazione, la Scrittura, la Tradizione, l'autorità della Chiesa guidata dallo Spirito Santo ieri come oggi, come domani, come sempre.

Può forse un cattolico occidentale fare degli appunti al Palamàs per aver difeso la verità contro l'errore? Certamente in questa difesa usa gli strumenti della tradizione della Chiesa a cui egli appartiene e a cui rimane fedelissimo, comportandosi come un grande Santo, che aveva ricevuto da Dio particolari talenti.

La teologia mistica dell'unione con Dio degli orientali ha come principale suo fondamento la distinzione in Dio tra essenza ed energia, pur nell'assoluta unità divina che esclude ogni forma di composto e di divisione. È il mistero divino. Se non si suppone questo, non si può parlare di partecipazione alla divina natura e di unione, perchè se dicessimo che l'uomo può unirsi alla essenza divina, saremmo dei panteisti. La teologia occidentale proprio perché non ha nella propria tradizione questa distinzione tra essenza ed energia, non parla nemmeno di unione e di deificazione, nel senso orientale, ma di visione beatifica.

Ma del tutto fuori discussione rimane per orientali e occidentali l'assoluta unità divina. Dire diversamente sarebbe blasfemo. Presentare la dottrina di San Gregorio — che è quella di tutti i Padri greci — come se ammettesse in Dio una specie di composizione è ingiusto, è attribuirgli cosa blasfema e falsa.

Era la calunnia messa su da Barlaam e dai suoi amici. E ci sono ancora manuali di teologia in Occidente che la ripetono con la denominazione di « palamismo ».

Ma il torto del filosofo calabrese consiste nel leggere la tradizione teologica orientale con l'alfabeto e gli occhiali del sistema occidentale.

I due sistemi di teologia prendono vie diverse, linguaggio diverso e raggiungono mete diverse nel celebrare il mistero dei rapporti tra Dio e l'uomo.

L'Occidente prende la strada più filosofica e razionale, cercando di evitare, in quanto possibile, i concetti di antinomia che i misteri rivelati spesso presentano. E quando la Scrittura li presenta in questa forma, l'Occidente cerca sempre una spiegazione razionale. È la sua mentalità. Bisogna rispettarla.

L'Oriente, al contrario, ama mettere in risalto l'antinomia dei misteri, non cercandone la spiegazione, ma invitando all'accettazione per fede e all'adorazione, perché il mistero più si cerca di spiegarlo con la ragione, più sfugge ad essa e diventa oscuro, più lo si accetta in atto di adorazione e più diventa chiaro, per l'azione illuminatrice dello Spirito Santo sulla mente umana.

Oltre tutto, a Barlaam mancò l'umiltà davanti ai misteri divini. Era uomo orgoglioso e pieno di sé, così che irritò tutti, perfino i suoi amici.

Egli fece un pessimo servizio alla causa dell'unità della Chiesa,

presentando una teologia che non era certamente condivisa dall'Occidente, perché deformata (31).

Il pensiero barlamita non ha nulla da spartire con la teologia di San Tommaso d'Aquino, se non in certe apparenze. Le vie teologiche di S. Gregorio Palamàs e di S. Tommaso d'Aquino sono sì diverse, ma non sono in contrasto, perché entrambe partono dall'unica verità rivelata. Cosa che per Barlaam non solo non aveva alcuna importanza, ma che egli rigettava.

Se invece del filosofo calabrese, si fosse trovato davanti al Palamàs Tommaso d'Aquino, l'uno avrebbe letto sulla fronte dell'altro l'impronta della santità e della fedeltà alla Chiesa e si sarebbero intesi subito, pur nella diversità che arricchisce il patrimonio ecclesiale. Ma San Tommaso era gigante nel pensiero e nella santità e San Gregorio era un grande asceta, fedelissimo ai propri Padri.

Il Barlaam era un nominalista, un rispettabile umanista (32). Conosceva certamente assai meglio Platone e Aristotele che i Padri della Chiesa e aveva molto più fiducia in loro che nella presenza dello Spirito Santo nella Chiesa.

E poi non era un santo. Tutt'altro. L'averlo promosso vescovo di Gerace, dopo le polemiche e il fallimento da lui subito a Costantinopoli, fu certamente un errore, perché fece credere ai bizantini che l'Occidente condividesse tutte le sue sciocchezze teologiche e si volesse latinizzare il monachesimo greco della Calabria, che viveva nella spiritualità tradizionale orientale.

San Gregorio Palamàs dà a tutti gli studiosi di teologia una grande lezione di umiltà e di fedeltà alla tradizione e al Magistero della Chiesa e diremmo che sta qui la sua grandezza, perché lo studioso può sempre sbagliare, la Chiesa no.

(continua)

Giuseppe Ferrari

(31) Anche se molti dei suoi viaggi avevano come scopo tentativi di unione. Ma per Barlaam l'unione significava riportare tutti al proprio pensiero filosofico.

(32) Il pensiero erroneo su alcuni aspetti della teologia non toglie nulla alla grande sua cultura classica e alla sua intelligenza veramente straordinaria.

IL GÂDL

vita o la spirituale

di DÂBRÂ - LIBANOS

di
A. HAILE
MARIAM LAREBO

INTRODUZIONE

Sono vissuto e vivo tuttora, io etiope, in un monastero di ramo benedettino, in cui sono stato educato alla maniera occidentale. Il monachesimo benedettino è stato trapiantato in Etiopia, dove la tradizione monastica è viva, anche se è solamente tradizione copta.

Ma la mentalità occidentale si trova spesso in contrasto con quella orientale, anche sul modo e sul significato della vita monastica.

Alcune forme orientali non sono concepibili in contesti monastici benedettini, così come talune forme occidentali non sono compatibili con quelle orientali.

Ogni forma espressiva dell'uomo, anche la più perfetta, deve necessariamente tener conto dell'ambiente in cui si sviluppa. Imporre una visione univoca, lo stampo unico e uniforme — come si presentano oggi i vari Ordini e Congregazioni Religiose su tutta la faccia della terra — non è giusto, in nome di nessuno. Sarebbe un mortificare la natura dell'uomo, che Dio ha creato con tutte le sue potenzialità per porsi e realizzare nella vita, uno spegnere il carisma dello Spirito dato per il maggior contributo alla perfezione dell'edificio della comunità ecclesiastica.

Da queste premesse parte il mio lavoro. Trovandomi tra i due modi di vivere la vita monastica e conoscendone la diversità, cer-

cherò di esporre e fare capire cosa significhi essere monaco in Etiopia. Nella mia Congregazione, dei Confratelli sono vissuti e qualcuno vive ancora nei nostri monasteri etiopi. Da loro è nato il Monachesimo Cattolico Etiopico. Rispetto il bene che hanno fatto e fanno ancora. Ma alcune forme, radicate nella tradizione più genuina etiopica, non sono comprese da loro, come pure dalle altre case religiose colà impiantate. Tante critiche, forse giuste dal punto di vista occidentale, tradiscono la mancanza di conoscenza esatta del significato dell'esser monaci al modo orientale.

Voler trasformare questi tesori spirituali e conformarli all'uso e consumo degli occidentali, è un attentato alla Chiesa stessa — di cui il monachesimo è espressione — volendola ridurre a categorie temporali, confondendola con una determinata cultura.

A questo proposito il Concilio Vaticano II in Unitatis redintegratio 15 così si esprime: « In Oriente si trovano pure le ricchezze di quelle tradizioni spirituali, che sono espresse in specie dal monachesimo. Ivi infatti fin dai gloriosi tempi dei Santi Padri fiorì quella spiritualità monastica che si estese poi all'Occidente, e dalla quale, come da sua fonte, trasse origine la regola monastica dei latini e in seguito ricevette di tanto in tanto nuovo vigore. Perciò caldamente si raccomanda che i Cattolici con maggior frequenza accedano a queste ricchezze dei Padri Orientali, le quali trasportano tutto l'uomo alla contemplazione delle realtà divine ».

Accostarsi a queste richieste con intenzione di mutarle sarebbe semplicemente volerle saccheggiare e deturpare. Purtroppo, talvolta, uno spirito di tipo colonialista ha offuscato le menti di chi in buona fede voleva imporre un modo occidentale di vedere la vita religiosa.

Tutti conoscono la monumentale opera dei monaci occidentali, specialmente benedettini: il loro senso pratico, la loro spiritualità, il loro lavoro. Non è nell'ambito di questo lavoro volerne parlare, nemmeno si vuol fare una classifica di meriti. Ma far conoscere il modo differente di concepire la vita monastica, che in Oriente tende a « trasportare tutto l'uomo alla contemplazione delle realtà divine ».

Anzitutto il lavoro non ha la pretesa di trattare esaurientemente né il monachesimo etiopico in sé né quello vissuto in Dabra-Libanos, che costituisce il tema centrale della ricerca.

Anzi del monachesimo, in senso generale, mi sono servito soltanto come base; alla luce di esso ho cercato di ricostruire e vedere il tema centrale cioè le attività del Dabra-Libanos, che per secoli fu il più cospicuo e principale rappresentante del monachesimo etiopico. Anche di questo monastero, nonostante il mio sforzo di



Trittico del XIX secolo. Al centro: la SS. Trinità; ai fianchi: due santi monaci.

rintracciare la sua vita dalla nascita fino ad oggi, non si deve pretendere che esso presenti un'informazione dettagliata ed esauriente. Esso è solo un abbozzo, un modesto contributo di base, che servirà agli studiosi che desidereranno di approfondire ulteriormente oppure a quelli che hanno la fame della conoscenza del vero volto del monachesimo, vissuto in quel particolare monastero di Etiopia.

Dabra-Libanos attira l'attenzione non solo per il grande prestigio del suo fondatore nè solo per il ruolo di primo ordine che esercitò nella storia politica ed ecclesiastica dell'impero ma anche, anzi di più, per la moderazione e la misura del suo senso della vita monastica, per l'ortodossia della sua fede, per la sua grande apertura al mondo.

Le fonti che ho usato sono la « Vita dei Santi Monaci » (Gadl), la storia politica ed ecclesiastica, la letteratura cristiana, che sono, quasi tutte, edite e tradotte in grandi lingue straniere.

Dato ciò, ho diviso il lavoro in tre parti: Nella prima si tratterà in modo globale del monachesimo etiopico; nella seconda, si vedrà, come esso fu ed è vissuto ancora in Dabra-Libanos, il primo tra i due centri di irradiazione della vita monastica etiopica; nella terza parte si fa una riflessione retrospettiva sul bene che il monachesimo offrì alla storia dell'Etiopia cristiana, sui suoi atteggiamenti di fronte alla civiltà odierna, al dialogo ecumenico.

Il Monachesimo Etiopico

PREMESSA

Per avere una informazione chiara del monachesimo etiopico non bisogna limitarsi a vedere solo le sue caratteristiche, il suo comportamento, l'ideale che si è prefisso, l'ascesi che si pratica. Bisogna sapere anche le sue origini remote, i suoi sviluppi, le sue vicende, le sue organizzazioni interne ed esterne. Solo con questa visione globale si può emettere un giudizio sul suo essere, le sue aspirazioni, e le sue tendenze.

Perciò in questa parte si tratterà brevemente dei suddetti punti, in tre parti:

A) Le origini del monachesimo etiopico: si sorvola sulle remote sue derivazioni;

B) Le varie specie dei monaci: si parla sull'estensione e caratteri della vita monastica che attualmente vige, e che viene tramandata anche dalla storia passata.

C) L'espansione.



La chiesa di Agordat.

Origine del Monachesimo Etiopico

Il monachesimo etiopico, nella sua origine, è strettamente legato all'alba della nascita del cristianesimo in Etiopia. Cerulli su questo punto afferma l'inesistenza delle prove immediate; però dichiara come esso ebbe i suoi primi stabilimenti nelle regioni del Nord. È vero. Le fonti sono di data recente. Il *Beccari*, che per la prima volta affrontò questo problema afferma: « Le origini del monachesimo etiopico sono tutt'ora avvolte nell'oscurità. Con molta probabilità si può affermare che il primo Apostolo di quelle regioni, S. Frumenzio, ricevesse a compagni del suo apostolato, quando fu colà inviato da S. Atanasio, qualcuno dei tanti monaci discepoli di S. Antonio, i quali, come sappiamo dalla storia, uscivano spesso dal deserto o dai monasteri per darsi alla predicazione. . . »

La vita monastica forse cominciò con la venuta dei NOVE SANTI, sul finire del quinto secolo, centocinquant'anni e più dopo la prima predicazione del cristianesimo » (1).

Quest'affermazione però contrasta un po' con quella dataci da S. Girolamo, il primo a documentare la presenza del monachesimo in terra abissina. Egli, nella sua lettera a Leta, celebrando il trionfo del cristianesimo e la sua forza irresistibile di espansione, tra l'altro afferma: « *Vexilla militum Crucis insignia sunt. Regum purpuras et ardentis diadematum gemmas patibulis salutaris pictura condecorat. Iam et Aegyptius Serapis factus est Christianus. Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit. De India, Perside, Aethiopia monachorum cotidie turbas suscipimus* » (2).

Secondo questo documento — se è autentico — S. Girolamo, durante il suo soggiorno a Betlemme, (fine sec. IV - inizio sec. V) riceveva una moltitudine di monaci abissini. Al momento della stesura della lettera, in Etiopia preesisteva già un monachesimo abbastanza fiorente, che fa sentire la sua presenza fuori dall'Etiopia

1) BECCARI C., *Il Tigre*, p. 154.

2) Da CERULLI, *Etiopia in Palestina*, vol. 1, p. 21. Un altro testo, riportato esso pure da *Cerulli*, dice: « . . . Quid referamus Armenas, quid Persas, quid Indie et Aethiopum populum ipsum Aegyptum fertilem Monachorum, Pontum et Cappadociam, Syriam Collen et Mesopotamiam cunctaque Orientis examina? ». In questi *Aethiopes* CERULLI non vede l'attuale Etiopia, ma la sua opinione non è condivisa da molti.

fino a venirne designato da S. Girolamo col « *MONACORUM TURBAS* ». Perciò tra il 386, data dell'arrivo di S. Girolamo a Betlemme, e il 412, data della sua morte esisteva in Abissinia una comunità monastica molto fiorente che porta il volto del monachesino etiopico nelle altre parti del mondo. Ora se la comunità monastica era molto sviluppata, fino a formarne delle *turbae* nelle annate della stesura della lettera, la sua origine si deve collocare negli anni anteriori a queste due date. Perciò non pare affermazione temeraria dire che la vita monastica era in pieno vigore, con molta probabilità, già verso la metà del 4° secolo, età in cui il cristianesimo divenne religione di stato e cominciò a diffondersi. Sembra che S. Frumenzio (3), il primo Apostolo, abbia chiamato alcuni suoi connazionali come aiutanti della grande opera missionaria al momento del suo ritorno dall'Egitto, oppure un po' più tardi. In ogni modo, la testimonianza di S. Girolamo e della tradizione, che parla di missione di monaci da parte di Pacomio, è probabile l'esistenza di fiorenti comunità monastiche già prima dell'inizio del 5° secolo (4). Vediamo ora che cosa dice la Tradizione.

I vari Cicli dei Monaci.

La Tradizione etiopica attribuisce all'intrepida opera dei monaci la diffusione del cristianesimo, già nei primi suoi albori, in Etiopia.

Essa li divide in tre gruppi o cicli, secondo alcuni, difficile da conciliare (5):

1° Ciclo: *i BAHTAWUYAN* (gli Anacoreti);

2° Ciclo: *i SADKAN* (i Giusti);

3° Ciclo: *i NOVE SANTI ROMANI*.

3) S. Frumenzio non è il primo predicatore del cristianesimo in Etiopia, ma solo quello che lo rese un credo ufficiale. Infatti secondo la tradizione l'Etiopia fu evangelizzata da s. Matteo. Inoltre alcuni affermano la presenza del cristianesimo nel paese fin dai primi secoli: cfr. D. V. LEEW, *L'uomo moderno di fronte alla Bibbia*, n. 3, Collana 22, Cp. pp. 43-46.

4) Infatti S. Pacomio visse dalla fine del sec. 3° fino alla metà del sec. 4° (292-346).

5) J. DAREES, *Ethiopia*, p. 64-65.

1° Ciclo: i BAHTAWUYAN

Sono due le persone che costituiscono questo gruppo: Abba Libanos e Abba Yohanni.

A) — *ABBA LIBANOS*: chiamato anche Abba Metàe, è di origine bizantina. Secondo la tradizione, nacque a Roma da genitori di sangue nobile, di nome Abramo e Neghest. Dopo che ebbe sposato la figlia dell'imperatore di Costantinopoli, desideroso di una vita più perfetta, si ritirò in Egitto a vita cenobitica presso S. Pacomio, che lo mandò in Etiopia. Visse una vita solitaria nella parte settentrionale di Etiopia, in Bakalà, dove tradusse l'evangelo di Matteo. Più tardi venne chiamato dal Aksum, alla corte imperiale dal metropolita.

Da lì fu espulso per le sue proteste contro l'abuso di percepire tasse nel conferimento degli ordini sacri (simonia); ma poi, costrettivi da una siccità triennale, mandata da Dio, il re e l'Abuna (il metropolita) ascoltano la sua parola. Con l'aiuto del re egli edificò Chiese e fondò monasteri, a cui accorsero un gran numero di uomini, desiderosi della perfezione cristiana, da tutte le parti dell'impero. E diffuse così il cristianesimo fra i limitrofi pagani.

Egli è noto per il dono di far scaturire fontane nei luoghi dove fondava monasteri. Morì lasciando una comunità molto fiorente, composta di vari monasteri.

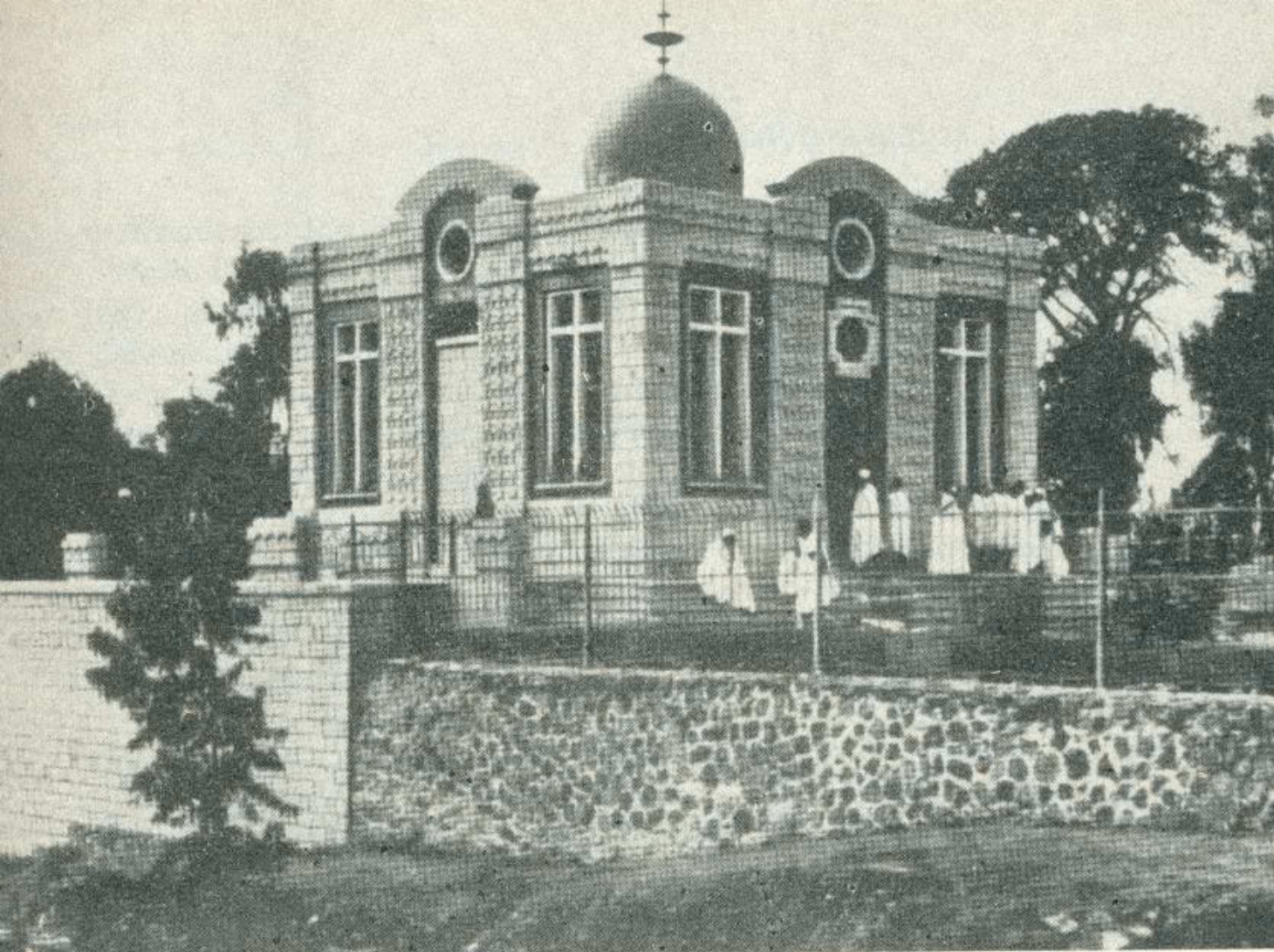
Dato che S. Pacomio visse negli anni 292-346, si conclude della presenza o esistenza di comunità monastiche, almeno, già ai primi decenni del IV secolo, come afferma questa tradizione.

B) — *ABBA YOHANNI*: è fondatore del famoso monastero di Dabra Sina, nella parte settentrionale dell'Etiopia, in Bogos. Edificò una Chiesa in onore di Maria. I suoi figli, nel corso dei secoli si distinsero per la letteratura e devozione mariana, che influì moltissimo sulla spiritualità abissina.

2° Ciclo: i SADKAN

Questi erano pii uomini, dediti all'asceti, che per meglio attendere alla vita religiosa emigrarono da Roma (6) per Gerusalemme in Etiopia.

6) Per *Rom* si intende l'impero romano bizantino e non necessariamente Roma.



Axum. Mausoleo di S. Frumenzio. Axum, il più importante centro religioso dell'Etiopia, è l'antichissima capitale dell'impero axumita.

Vissero nelle regioni settentrionali, in Akla-Guzai, nelle montagne di Imba-Soira, nelle caverne, lontani da ogni contatto umano, in una continua vita di ascesi e preghiera, cibandosi solo di vegetali. Si dice che essi uscirono dalla loro spelonca, in cui vivevano da trenta anni, quando il re Kalab, prima di partire in Nagran, andò a quietare la ribellione di un certo paese, chiamato Bur, e gli resero omaggio (7).

L'imperatore Gabre-Maskal costruì una Chiesa in loro onore. Le loro reliquie sono custodite in una cappella molto pittoresca dove attualmente godono di grande venerazione.

Se anche non si sa con certezza il momento preciso dell'entrata di questi personaggi in Etiopia, è probabile che sia ai primi decenni del sec. VI. L'unica data certa è quella della spedizione militare del re Kalab (514-542), che probabilmente fu tra il 528 e 536.

7) C. CONTI ROSSINI, *Storia di Etiopia*, p. 156-157.

Questo è il più importante gruppo; le loro vite sono scritte molto più tardi, verso il sec. XIV - XV, nelle biografie dei rispettivi monasteri da loro fondati. Questi, secondo la tradizione, vennero dall'impero romano-bizantino, dopo che furono formati alla vita ascetica nella Tebaide, alla scuola di S. Pacomio; morto il loro maestro, passarono in Etiopia, recando con loro i libri sacri e le suppellettili, e vennero accolti solennemente dalla corte imperiale. Qui vivono dodici anni rafforzando la fede. Poi ciascuno va nelle regioni più lontane per fondare monasteri e divulgare il cristianesimo. I loro monasteri ancor oggi sono centri della vera vita monastica. E tutti si trovano nel Nord.

- 8) È molto importante la conoscenza della vita di questi monaci per lo studio approfondito del monachesimo in Etiopia, per cui si descrive qui molto brevemente.

Alla testa di questi monaci sta il *ZamiKa'el*. Secondo la tradizione, egli nacque da Isacco e da Edna, persone romane di nobile casato, che lo educarono cristianamente; a 15 anni va nella Tebaide e prende l'abito monastico da s. Pacomio, che gli impone il nome di *ZamiKa'el* al posto di quello primitivo, *Aragawi*. Dal suo esempio vengono attirati anche gli altri: Abba Likanos di Costantinopoli, Abba Sehma di Antiochia, Abba Yim'atta di Cosiat, Abba Afsie di Asia (probabilmente di Edessa), Abba Gobba di Cilicia, Abba Pantieliewon di Roma, Abba Alief di Cesarea. Della loro relazione persistente non esiste notizia. Questi, con *ZamiKa'el*, loro compagno, rimasero molti anni nel deserto sotto la vigilanza di s. Pacomio. Dalla condotta del figlio viene affascinata anche sua madre Edna, che si fa monaca presso di lui. Morto s. Pacomio, *ZamiKa'el* e i suoi compagni vivono ancora sette anni sotto la direzione di Teodoro, suo successore. Poscia ritornano a Roma e convertono molti alla fede cristiana; *ZamiKa'el*, miracolosamente avendo potuto visitare Aksum e trovarla cristiana, ne informa i suoi compagni che lieti vengono con lui in questa terra lontana. Qui li raggiunge Isacco, parente di *ZamiKa'el*, e in seguito anche Edna insieme con le sue compagne. I Nove Santi vivono alla corte reale dodici anni, rafforzando la fede. Dopo, morto il re che li ha accolti, si dedicano a vita ritirata, e vanno in regioni lontane a fondare monasteri e ad evangelizzare la gente. Da qui la loro biografia è diversamente presentata.

Si presenta qui solo quella di Abba *ZamiKa'el*, molto utile alla ricerca. *ZamiKa'el*, partito dalla corte reale insieme con sua madre Edna e con il suo discepolo Mattia, preferisce il monte Dabra-Damo; qui lascia sua madre a pie' del monte, presso una fontana zampillante da una fenditura della roccia, a cui ancora oggi resta il nome di *Be'at-Elem*, Grotta della madre; poi sale, coll'aiuto di un serpente, lungo sessanta cubiti, che dall'alto gli abbassa la coda, sul monte, troppo erto per essere asceso natu-

Tra questi è molto popolare Abba Zamikàel, fondatore del Dabra Damo, situato sulla cima di un'aspra montagna, famoso per il suo isolamento e la difficoltà di accesso — fino a oggi si sale con l'aiuto di un canapo, — che conservò, politicamente e come centro di cultura, una importanza di prim'ordine nella storia di Etiopia fino al sec. XIV.

Il monastero, al momento della scomparsa del suo fondatore, si dice che contava 6.000 monaci; essi convertirono al cristianesimo tutte le zone vicine.

Anche sua madre, fattasi monaca, fondò una comunità religiosa, accanto a lui, a piè del monte (9).

IN CONCLUSIONE.

1) In Etiopia — secondo la testimonianza di S. Girolamo — già prima della prima metà del IV sec., esistevano comunità monastiche molto fiorenti su cui la tradizione tace.

2) I Nove Santi diffusero la vita monastica, già in vigore, dandole un impulso forte e non furono i primi a fondarla.

ralmente; qui Aragawi canta un cantico di gioia, da cui il monte riceve il nome di *Dabra Hallieluya*.

Su esso costruisce una cappelletta, converte i pastori pagani che abitavano la pianura montagnosa e conferma nella fede ortodossa i già convertiti da Abuna Salama. Più tardi il re, visitatolo, fa costruire una mirabile chiesa nel luogo dove gli indica Aragawi, e lo dota di molti arredi preziosi. Terminata la costruzione, su richiesta del santo è tolta la scala eretta per agevolare il trasporto del materiale da costruzione, ed è sostituita con un canapo, che si usa ancora oggi.

A piè del monte si forma anche una numerosa comunità di monache sotto la cura del discepolo Pietro e la direzione di Ednà, sua madre.

Da tutte le parti dell'impero sciamano una immensa moltitudine di persone, avidi della perfezione evangelica. Innumerevoli furono le conversioni operate dai monaci. ZamiKa'el riposò nel sonno dei giusti, lasciando una posterità molto fiorente, assicurategli la sua sopravvivenza perenne, lungo i secoli, da una rivelazione divina; cosicché il suo monastero, dopo lunghi secoli di storia, è ancor oggi in piena fioritura.

Questo fatto dimostra, anche se non è del tutto vero, come il monachesimo fin dal primo suo momento, non si chiuse nei recinti monastici, ma si aprì al mondo, diventando un fermento trasformatore dei costumi mediante la sua parola e la sua vita.

9) Da qui l'origine del monachesimo femminile, v. *infra*.

3) I fondatori furono di origine, almeno in maggioranza, siriana. Ciò viene confermato:

a) dalla tradizione;

b) dalla nomenclatura delle persone e luoghi in cui essi vissero (10);

c) dagli studi archeologici (11);

d) dalla presenza di elementi religiosi-culturali copto-siriani, misti e sovrapposti, nella vita monastica;

e) dalla presenza di vocaboli siriani nella letteratura sacra, nella versione della Bibbia (12);

f) è ovvio che il primo Apostolo dell'Abissinia, S. Frumenzio, abbia preferito i suoi connazionali come aiutanti della sua vasta opera missionaria.

4) Dall'esistenza in traduzione etiopica, già fin dal sec. VI, delle vite dei monaci, particolarmente di S. Pacomio, si prova la dimora dei fondatori nelle Tebaidi, in generale, e la loro sosta nella scuola di S. Pacomio, in particolare (13).

5) La generale tendenza degli etiopi alla vita monastica, come afferma Abba Takla-HAIMANOT, probabilmente, prova che i primi evangelizzatori e diffusori del cristianesimo, accanto a S. Frumenzio, furono monaci (14).

6) I monasteri erano indipendenti tra di loro, e non avevano un'autorità gerarchica costituita che li rappresenti nella corte.

10) Infatti Imba-Soira, dove vissero i Sadkan, è una storpiatura popolare della parola Imba-Soria, Montagna dei Siri, della Siria, chiamato così certamente per la presenza di Siri nella zona.

11) J. DAREES, *op. cit.*, p. 64-65.

12) C. CONTI ROSSINI, *Storia di Etiopia*, p. 159-160.

13) M. DA ABIY-ADDI, *Inizi, vicende*, pag. 334.

14) *Ibid.*, p. 334.

Varie specie di Monaci

Mentre in Occidente a partire dal medio evo i monaci rappresentano una categoria di religiosi tra molte altre, il mondo etiopico, nella sua tradizione sia spirituale sia canonica conosce solo la figura del monaco. Per un Etiope, qualunque religioso della Chiesa Latina, anche quello che appartiene a quelle famiglie religiose, che hanno respinto la dipendenza canonica e spirituale dai vescovi, è considerato come un monaco; perciò egli si meraviglia quando sente da un cattolico fare distinzione tra un religioso monaco e non monaco. A parte questa curiosità, anche in Etiopia, nonostante l'assenza delle varietà degli ordini religiosi, esiste però una differenziazione nello stile di vita e di abito tra i diversi tipi di monaci, differenza che può essere detta di forma anzichè di qualità, poichè un tipo sfocia nell'altro. In conformità a questa ottica, in Etiopia si osservano due tipi di vita monastica, ciascuno dei quali ricalca più o meno le orme di uno dei tre cicli sopradescritti. Ed essi sono Manakosat e Mannanyan.

I. — I MANAKOSAT.

Sono i monaci propriamente detti, che vivono una vita comune (cenobitica) sotto un abate. Vivono in capanne di legno o di muro a secco; ogni monaco ha la sua capanna dentro la quale ha una pelle per dormire, un kel (zucca vuota) per l'acqua, una scodella per il cibo, e un libro di preghiere. Se è vecchio può avere una piccola comodità, che generalmente consiste in un letto di ferro e una torcia. Gli studenti invece non posseggono nulla, e dormono in tre o quattro dentro una capanna. La vita che si conduce in questi monasteri non può essere qualificata comunitaria, se questo termine si accetta nella sua ottica occidentale. Secondo la maggiore o minore partecipazione solo quantitativa agli atti comunitari, si può distinguere:

a) minima partecipazione, se i monaci hanno in comune solo la frequenza in Chiesa e la vita liturgica. Ognuno conduce, come è il costume delle laure, una vita propria, in piena indipendenza dagli altri membri. Ogni monaco accanto a casa sua ha un orto da dove trae il necessario per il suo sostentamento;

b) maggior partecipazione, se monaci hanno in comune, ol-

tre la Chiesa e la liturgia, anche la dispensa e la cucina. Quest'ultima può esser detta un vero centro di comunità, dove, dopo la preghiera pomeridiana, tutti vanno a prendere il makunen (la propria razione di cibo). La cucina e la dispensa, in certi monasteri come a Dabra-Libanos, godono un certo rispetto: vi si entra, secondo il costume etiopico che vige tuttora prima di entrare in una Chiesa, a piedi scalzi, deponendo fuori i calzari. Generalmente il cibo si porta e si distribuisce dagli studenti. Ciascun monaco lo porta via con sé nella sua cella per mangiarlo quando vuole. Anche gli studenti hanno la stessa porzione di cibo; qualche volta, un vecchio monaco o chi sta a digiuno può dare a qualche favorito una parte della sua razione.

I monaci portano generalmente un *kamis* oppure *daba* (una specie di camicia) di color bianco, un *kobè* (berretto) bianco o giallastro, un *kenat* (cintura). Solo il *kobè* costituisce la loro uniforme, per il resto possono vestirsi come la popolazione intorno. Quelli che hanno compiuto « un pellegrinaggio a Gerusalemme godono il privilegio di sostituire gli abiti sopra descritti con veste, mantello e *kobè* di stoffa nera, dalla foggia in uso presso il clero armeno ».

Molti, specialmente i preti, portano spesso in mano un *cera* (scaccia mosche) ed una croce per porgerla al bacio dei fedeli, come lo fanno pure i *Kassoce* (preti diocesani). Gli studenti invece non portano abito distintivo.

II. — I MANNANIAN (15).

Sono monaci che passano una vita di tipo anacoretico. Si dice che militano sotto la regola dell'abate Antonio. Secondo la rigidità di vita e le attività che compiono, si dividono in due categorie: *Bahtavuyan* e *Nazravuyan*.

A) I BAHTAVUYAN.

I *Bahtavuyan* (solitari) vivono appartati nei luoghi più isolati, in caverne dentro inaccessibili foreste, più o meno lontani dai grandi centri monastici. Sono immersi nella vita di contemplazione e di meditazione. Sono totalmente distaccati da ogni contatto umano.

- 15) Il termine riassume anche i *Mahakosat*. Qui invece si preferisce indicare con esso la seconda categoria, sia perché ad esso si addice, nel suo vero senso, e sia perché non esiste un termine comune adatto a designare i due tipi di vita che si descrivono adesso.



Addis Abeba. Il clero con a capo il patriarca copto sfilano durante una processione.

Se visitano qualche Chiesa, — si dice così in Etiopia, — lo fanno nella fitta oscurità della notte, a passi lenti e striscianti, nei boschi, per non esser visti da qualcuno. Vivono nutrendosi di frutta ed erbe selvatiche.

In maggioranza sono dei monaci che hanno lasciato la comunità dopo una vita esemplare.

A dire di uno scrittore italiano, — per altro molto pessimista, — « nella vita di questi si trovano esempi di pratiche ascetiche tanto severe, per niente inferiori a quelle praticate dai maggiori luminari della Cristianità, e che dimostrano quanto in essi sia viva la fede » (16). Generalmente vestono di pelle.

B) I NAZRAVUYAN.

Sono monaci che alternano la vita anacoretica con periodici giri di predicazione, apparendo in mezzo alla gente nelle grandi feste e predicano presunte rivelazioni celesti. Si vedono, almeno quando appaiono in pubblico, vestiti di pelle con una grande croce di ferro in mano.

16) A. POLLERA, *Lo stato etiopico e la sua chiesa*, p. 187.

Qualche scrittore europeo li chiama *Vox Populi* (17). Oltre il vaticinio di guerre, pestilenze, la fine del mondo, invitano tutti alla penitenza, qualche volta, con scongiuri, anatemi e scomuniche. Fra questi non mancano dei « veri delinquenti, che camuffandosi in quel modo, perpetrano reati di ogni genere, approfittando della ingenuità della gente, e altri, che circondati dal disprezzo o ritenuti indemoniati, finiscono malamente la loro vita ». Però il fenomeno è del tutto casuale è raro. Infatti si incontrano monaci dai volti emaciati, ma con occhi straordinariamente luminosi dietro i quali si nasconde la forza e la severità della vittoria sulle umane passioni, che lanciano esortazioni piene di grazie celesti e danno conforto alle anime affannate.

Mentre l'origine dei Bahtavuyan risale certamente ai primi anacoreti, è difficile tracciare quella dei Nazravuyan.

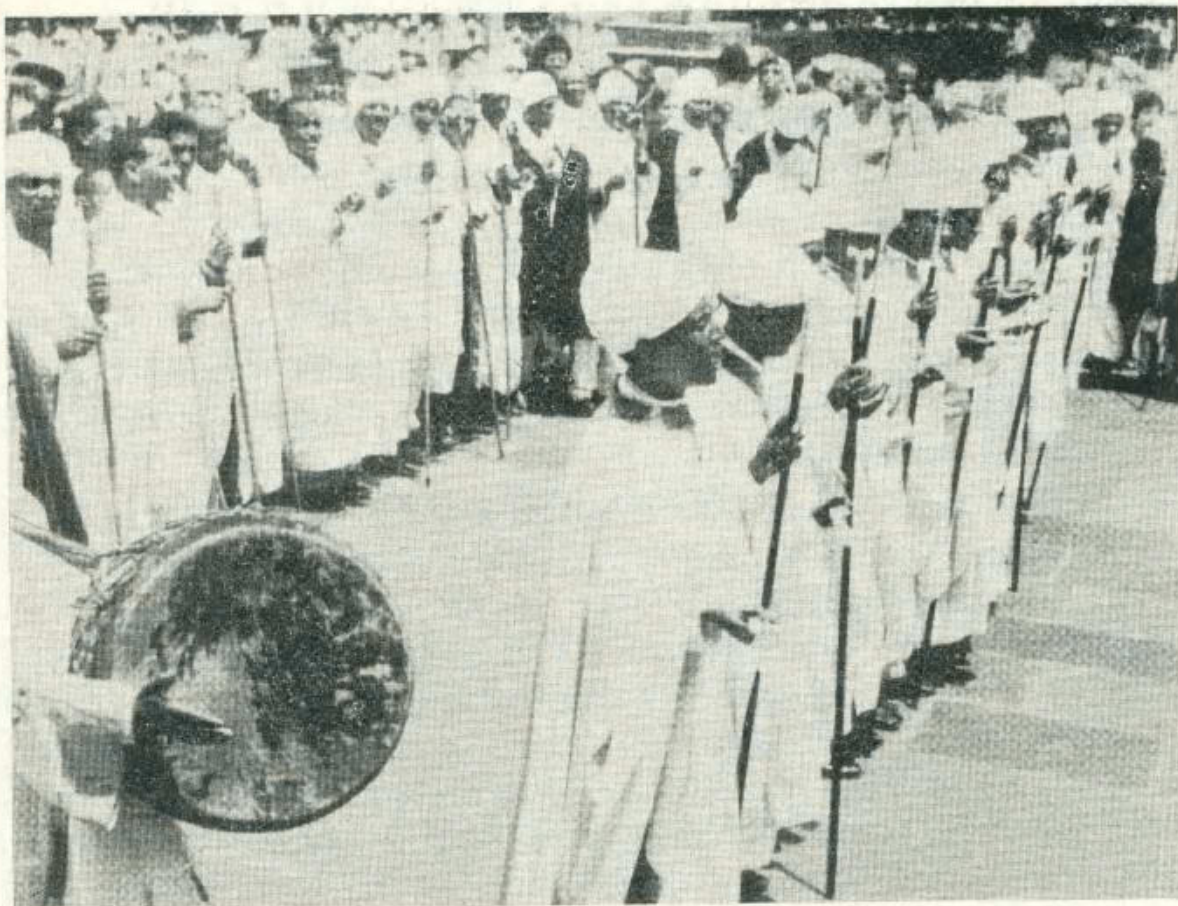
Come opinano alcuni, è probabile — poichè Nazrawuan significa Nazareni — la loro connessione col nome e la vita ai Nazareni ebrei, di cui il tipico rappresentante è S. Giovanni Battista. I Nazareni sono generalmente dei semplici laici, che non hanno fatto mai parte della vita monastica e che « Dio — così dicono gli Etiopi — si è compiaciuto di chiamarli dal niente alla santità, come Cristo ha chiamato Pietro e Paolo ».

Molti monaci e laici, perfino le grandi autorità politiche, compreso l'imperatore, ricorrono spesso a loro per consiglio nelle difficoltà temporali e spirituali. Secondo la credenza popolare, ad essi si attribuisce il carisma di preveggenza, dono che costituisce una speciale remunerazione divina per quelle persone votate a speciale rigore ascetico, come è pure spiegato nell'*Aragawi Manfasawi* (18). Entrambe le categorie, ma specialmente le prime, godono grande stima presso la popolazione. Sia presso la gente semplice, sia presso i monaci cenobiti tale tipo di vita è visto come il più elevato dell'uomo nel mondo, anche se spesso i cenobiti sono increduli sulla forza divina che chiama a tale genere di vita (19).

17) L. RICCI, *La vita di Enbaqom e di Yohannes*, XXIII, p. 80 (nota).

18) *Aragawi Manfasawi*, p. 1.

19) Gli scrittori — come pure la tradizione stessa — confondono i nomi e le attività delle due categorie. Quello stesso che viene chiamato *Nazravi* da una fonte, dall'altra è noto col nome di *Bahtavi*. E perciò è difficile individuare la specifica loro qualità e i rispettivi campi di azione. Per esempio si dice in una fonte che i *Bahtavuyan* a riguardo al vitto sono mantenuti dal monastero vicino, il cui abate stabilisce il *makunan* e chi lo deve portare. Questo fatto è negato da un'altra fonte, la quale afferma il contrario.



Diaconi e defterà sfilano in processione con tamburi, sistri, a passo di danza.

MONACHESIMO FEMMINILE.

Accanto al monachesimo maschile esiste anche quello femminile. Esso non ha avuto tuttavia uno sviluppo e una storia come quello maschile (20). I monasteri sono pochi e si trovano vicini a quelli maschili, da cui dipendono per la vita spirituale ed economica; per il resto sono distinti e divisi l'uno dall'altro. Le giovani che si dedicano alla vita monastica sono poche, e la maggioranza è costituita dalle vedove (*maballatat*), e in primo luogo da quelle dei sacerdoti. Non conducono propriamente una vita claustrale, ma prestano servizio presso le Chiese e tengono in ordine le cose sacre, o vivono nelle loro case, tra i loro familiari, a mo' delle terziarie, seguendo una vita di penitenza e di preghiera, e facendo dei pellegrinaggi per visitare santuari e Chiese dei santi famosi.

A parte alcuni casi eccezionali, la loro istruzione monastica è in genere sommaria e modesta.

20) G. MOJOLI, *La Chiesa in Etiopia*, p. 50.

L'espansione del Monachesimo e le sue vicende

Nonostante la sua introduzione remota in un'era e data ignote, il monachesimo etipico assume una posizione dominante nella storia della Chiesa solo verso il sec. XII.

Infatti fino a questo secolo la tradizione, peraltro lacunosa e frammentaria, gira solo intorno ai fondatori egiziani e romani. A parte ciò si sa pochissimo o quasi niente sull'organizzazione e disciplina monastica prima del sec. XIII, se anche si tiene che la vita di S. Paolo e S. Antonio Abate e le regole di S. Pacomio furono introdotte dal greco in lingua Gheez già al tempo del regno Aksumita — fra il VI e VII sec. — e si presume che questa letteratura monastica fornisse le linee guida, e i monasteri fossero organizzati secondo le norme di S. Pacomio a cui i Nove Santi, cioè i presunti primi fondatori, sono tradizionalmente ricollegati.

Inoltre ciò che colpisce maggiormente l'attenzione dello studioso è la completa mancanza di qualche figura indigena importante come membro o promotore della vita monastica. Se si prescinde dalle vaghe e incidentali menzioni della presenza monastica nelle regioni del Sud, nell'Amhara, pare che essa si sia affermata solo in quei centri dove per primo si fermarono i sopradetti Nove Santi.

Un rapido processo di espansione del monachesimo si ha solo verso la metà del sec. XIII ad opera di due illustri riformatori indigeni, Takla-Haimanot e Evustatawos. Le case fondate da loro furono rivali, e il campo della loro azione fu in due diverse ed anche in parte opposte direzioni. I seguaci di Takla-Haimanot, riconosciuti col titolo della « *Casa di Takala-Haimanot* », operarono nel Sud, e quelli di *Ewustatawos*, noti coll'appellativo di « *Casa di Ewustatawos* », svolsero le loro azioni nel Nord.

Alla vigilia della loro entrata nel dramma religioso e politico, il territorio era influenzato da due grandi centri monastici: Dabra-Damo e Dabra-Hayk. Perciò in questa parte si riassumono in breve le posizioni di questi quattro monasteri: Dabra-Damo, Dabra-Hayk, i Due dei Riformatori.

IL DABRA - DAMO.

Dabrà-Damo è il monastero fondato da abba Zamikael. Questi è uno dei Nove Santi, volgarmente riconosciuto col nome di *Abuna-Aragawi* (il nostro Padre vecchio) e battezzato col soprannome di Abba Cehma, ossia il Padre barbuto, per il fatto che era ritenuto il superiore e il più anziano dei suoi compagni. Dabrà-Damo ebbe una grande importanza, fra tutti i monasteri, fino al sec. XIV. Ritenuto come il primo fondato in terra abissina, è considerato tradizionalmente il centro da cui partì e si ramificò il monachesimo in Etiopia. Ciò indusse i più celebri monaci di Etiopia, compreso il futuro fondatore di Dabra-Libanos, Takla-Haimanot stesso, ad accorrervi col desiderio di vivere la genuina vita monastica ed attingere la fervente spiritualità evangelica. Quasi tutti i monasteri, per giustificare la loro autenticità monastica, fanno derivare la loro discendenza da esso. Però la realtà sembra diversa: Nella storia di Etiopia, come risulta dai documenti, i monasteri dominanti furono sempre i più devoti alla sede reale. È inverosimile che Dabra-Damo non abbia usato la stessa tattica, come lo fecero altri monasteri più tardi per giustificare la loro posizione: il che nel nostro caso sarebbe la pretesa della sua diretta discendenza da S. Pacomio e l'essersi fondato per primo nelle terra abissina. Ciò darebbe maggior credito a causa della mancanza di documenti storici che cominciarono ad apparire solo nel sec. XV.

Infatti fino al sec. XIX grazie alla sua vicinanza al trono regale, prima del secolo X a quello di Aksum, che fu la culla del cristianesimo etiopico, poi a quello di Zague, che aveva usurpato il trono della dinastia Salomonide, era il favorito della corte, che fece elargizioni di immensi terreni, ed oggetti sacri preziosi. Perciò il suo abate probabilmente era tenuto come il capo rappresentante del monachesimo etiopico. Se nell'era posteriore, dal XIV sec. in poi, la sua importanza declinò, la causa fu che gli si alienò il solito appoggio del trono reale, che si era dappoco spostato al centro dell'impero dove aveva acquistato importanza gli *Adbarat* (monasteri) di recente fondazione fino ad eclissarne la sua figura antica. I *Gadl* (agone, lotta spirituale) stessi furono scritti molto posteriormente, ricalcando lo stile e il linguaggio degli avversari del Sud, che per primi diedero mano alla produzione letteraria, esaltando la figura dei loro fondatori per giustificare la loro posizione. « La crescente popolarità di Tacla-Haimont mise in allarme i Nordici che credendosi perduti, contraccambiarono l'attacco rivendicandosi la loro fondazione

dai presunti IX Santi stessi. Perciò si misero per scritto le biografie dei semileggendari fondatori, tra i quali quello di Abuna Aragawi, e si apportarono delle debite miglierie dagli scrittori posteriori, rendendole opere di pura fantasia (per non dirle assurde), che conservano solo una vaghissima eco di una remota credenza » (21).

La produzione letteraria, se anche proviene da spirito di rivalità e per salvare la propria faccia, costituisce sempre un immenso patrimonio nazionale ed ecclesiale nel campo culturale. Il monastero contribuì inoltre anche a dare un'importanza di prim'ordine alla storia del paese. Infatti, grazie alla sua posizione strategica, fu l'unico rifugio ed appoggio della casa reale, durante la dura e prolungata lotta contro il vittorioso musulmano Gagn — lotta avvenuta nel sec. XVI e protrattasi per 15 anni — che mise sottosopra tutto il paese, portando così l'impero del favoloso Prete Gianni vicino alla perdita totale della sua indipendenza e della sua religione. Qui, inoltre, si conservarono opere di gran pregio scampate dalle fiamme del feroce musulmano.

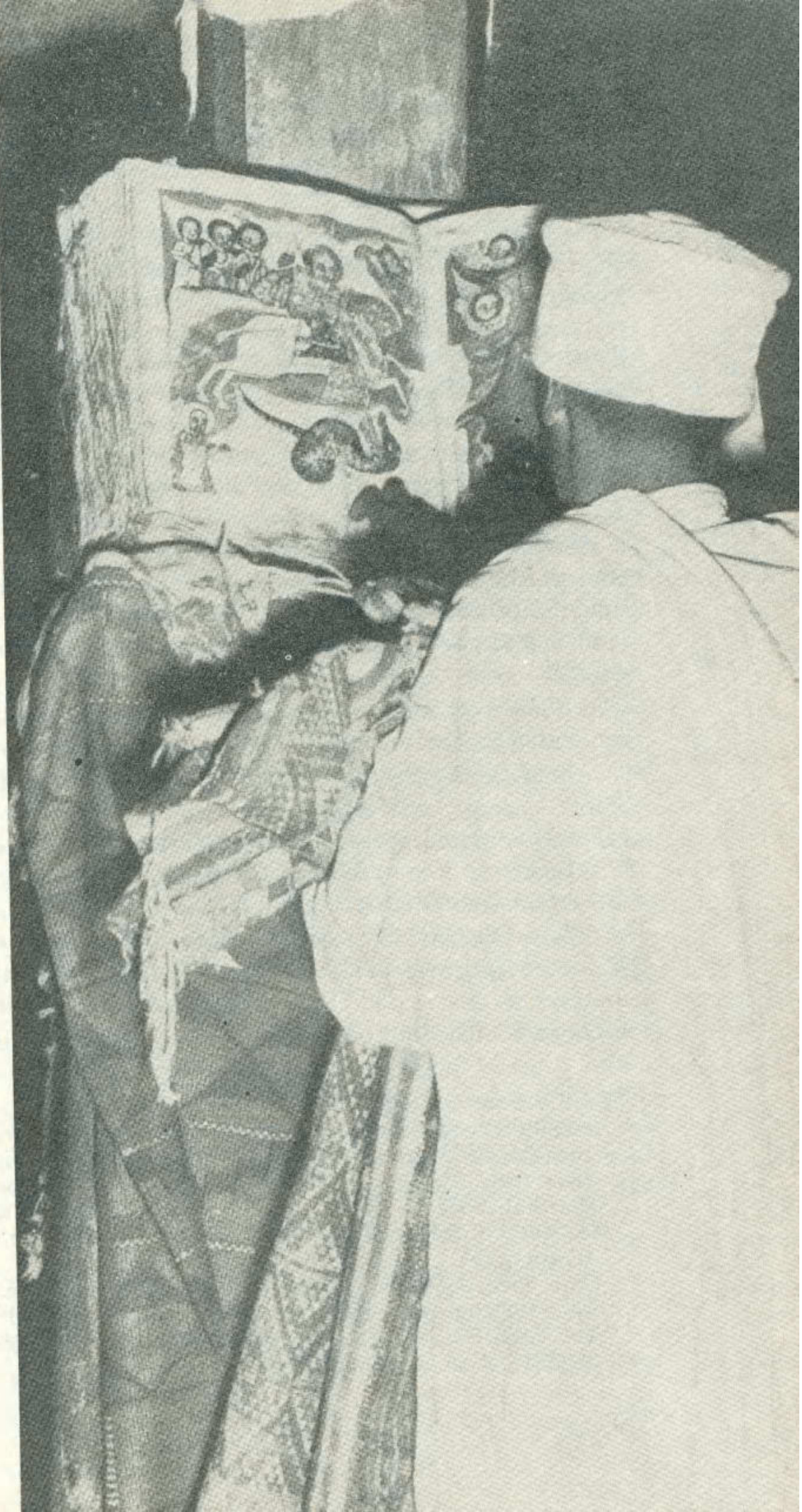
A Dabra-Damo si deve rimproverare la sua incapacità di svolgere in quei presunti sei secoli della sua esistenza la trasformatrice azione missionaria fuori della sua diretta influenza, cioè nelle limitrofe regioni pagane, azione, che in senso cristiano costituisse una necessaria promanazione del vero monachesimo. L'accusa in una parola è il suo saper etiopizzarsi.

IL DABRA - HAYK.

Lo spostamento della sede imperiale dal Nord al centro portò alla ribalta il Dabrà-Hayk, un altro monastero di recente fondazione, mortificando quella di Dabra-Damo che fino al sec. XIV era, presumibilmente, considerato capo del monachesimo etiopico.

E così agli inizi del sec. XIV, come registra la storia, l'abate di Hayk era riconosciuto come il *supremo gerarca* del monachesimo. Non solo, ma veniva subito dopo il metropolita. Questi fu sempre un egiziano, fino ai primi decenni del sec. XX, a causa di un articolo falsamente attribuito al Concilio niceno, che stabiliva che il metropolita di Etiopia non potesse essere un indigeno ma un Alessandrino il cui potere — sia perchè non conosceva la lingua, e sia per l'astuzia degli Etiopi, che non sopportavano l'ingerenza di uno straniero negli affari della loro casa — nella Chiesa etiopica fu quasi sim-

21) D. BUXTON, *The Abyssinians*, p. 126.



Monaco etiopico
davanti
a un libro sacro

bolico, limitandosi alle semplici trasmissioni delle decisioni ecclesiastiche o governative agli abati e al conferimento degli ordini sacri a tutta la Chiesa, funzioni attualmente esercitate dai vescovi indigeni dell'intera Chiesa.

Questo privilegio, secondo il *Gadl* dell'abate, ottenne per opera ed abilità del suo fondatore, Abba Iyasus Mo'a, il quale con il suo appoggio morale e la sua preghiera collaborò alla restaurazione e ripristino della dinastia Salomonide sul suo primitivo trono reale. Essa da tre secoli e mezzo viveva in esilio, essendo la sua corona usurpata dalla mano di Zague, il quale, dopo aver vissuto secoli di grandezza, era venuto, probabilmente, per motivi religiosi (22), a un inevitabile declino della sua fama. Allora, il giovane e futuro re Yekunno-Amlak, approfittando della sua debolezza, dopo essersi raccomandato alla preghiera di Abba Iyasus Mo'a, attaccò la guerra che portò la disfatta del suo rivale. Il re, assicuratosi la corona, come guiderdone chiede all'abate la terza parte del terreno del suo reame, secondo la promessa che, antecedentemente, aveva fatto e l'onorò con la dignità di *Akabie-Saat*, titolo che dava diritto a riscuotere la terza parte del regno.

L'abate ottenne pure per il suo monastero il diritto di asilo e alcuni privilegi che tutt'oggi godono quasi tutti i monasteri (23).

A parte la storicità del fatto — che, probabilmente, sarebbe il solito ricorso, non scevro di qualche fondamento, fatto per giustificare la propria posizione dominante con delle opere meritorie — la grandezza e il contributo di Hayk, oltre che in politica, si deve ricercare anche in altri campi: religioso e culturale.

Abba Iyasus Mo'a secondo la tradizione era un alto ufficiale della corte che, avendo abbandonato il mondo per motivi non chiari, era diventato monaco in Dabra-Damo. Partito da qui verso l'Amhara, aveva aperto un centro scolastico molto fiorente ed attivo, a cui af-

22) Gli usurpatori, infatti, oltre alla tradizione, si erano appoggiati al clero, sempre influentissimo, tanto che tutti i componenti della dinastia lasciarono fama di essere religiosissimi, ed uno fra di essi, Lalibala, è venerato come santo. L'ultimo re, Nakuto-La'ab, si scostò dalle orme dei suoi predecessori, si alienò l'animo del clero e così perdette il trono, che passò di nuovo ai Salomonidi. Cfr. A. POLLERA, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, p. 36.

Altri autori invece dicono che la causa si deve ricercare nella guerra intestina tra i principi per la successione al trono, che indebolì il regime: cfr. TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia*, p. 63.

23) S. KUR, *Actes de Iyasus Mda*, p. 39.

fluivano giovani da ogni parte delle regioni limitrofe. Da questa scuola uscirono grandi capi, che diffusero il monachesimo nella maggior parte dell'impero, specialmente in Scioa ed Amhara, ed evangelizzarono le zone pagane e musulmane. Esso seppe amalgamare la vita monastica con le esigenze ambientali, cosicchè invece di chiudersi in sè, si aprì al mondo, portando la Buona Novella di Cristo, attraverso i suoi figli, in lontane zone, seguendo le orme della espansione politica.

Dall'anno 1375-1534 fu « *l'incontrastabile centro culturale di tutto l'impero* » (24), cosicchè i suoi sacerdoti venivano designati col titolo di « *dottissimi e insigni conoscitori dell'interpretazione e insegnamento dei libri* » (25). Dentro le sue mura si diede mano alla traduzione di varie opere; gli abati stessi — tra cui il famoso abate Hezba-Sion, noto coll'appellativo di « *Traduttore* » — tradussero molte opere.

Da questa scuola monastica uscirono i più grandi geni, tra i quali il più grande scrittore, Akabie-Sa'at Abba Ghiorghes Za-sca, che la Chiesa etiopica possa vantare nei 17 secoli della sua storia.

Gli abati erano intimi amici e padri spirituali della corte e godevano il primato di precedenza, di cui sono molto sensibili gli Etiopi. A differenza degli altri monasteri, esisteva intimità tra il metropolita e gli abati, fatto molto raro nella storia del monachesimo etiopico.

Il Dabr nelle decisioni delle controversie dottrinali ebbe una importanza di primissimo ordine. Qui sotto la custodia dell'abate Saraka-Berhan si relegò il promotore della osservanza del Sabato, l'Abuna Filepos, fondatore di Dabrà-Bizan e discepolo di Abuna Ewostawos, come pure qualche esponente dell'esercito musulmano catturato in guerra.

L'abate, onorato col titolo di *Likanat* (pontefice massimo, titolo che aveva Caifa), nella Chiesa dell'impero era in tutto simile a un vescovo, essendo lui, come afferma Alvarez, il « *Capo dei Capi* » (26). Dabra-Hayk mantenne tale egemonia, senza declino, fino al 1535, anno in cui il suo abate Nagada-Iyasus, « *il più intimo amico e assai fidato consigliere del giovane de Lebna-Denghel* » (27), cat-

24) TADDESSE TAMRAT, *The Abbots of Dabra-Hayq*, p. 116.

25) *Ibid.*, p. 103.

26) *Ibid.*, p. 116.

27) *Ibid.*, p. 115.

turato dagli invasori musulmani, fu ucciso poichè la sua morte significava loro, — come afferma bene Taddasa Tamrat — la fine dell'impero stesso, essendo egli considerato « *l'imperatore in persona* ». (28).

La sua morte segnò la fine di un'era della storia dell'impero cristiano in generale, e quello del monastero dell'Isola di Hayk, in particolare. Non sarà più Dabra-Hayk a tenere le redini della storia religiosa e politica di Etiopia Nuova, ripristinata nella sua regalità dopo la vittoria riportata sui musulmani coll'aiuto dei Portoghesi. Il compito sarà assunto dal suo contendente, il monastero di Dabra-Libanos, vicino al quale era stabilita la capitale del paese.

Così, Dabra-Hayk realizzò una grande missione nei due secoli della sua esistenza; Dabra-Damo non vi riuscì in sette secoli.

I DUE RIFORMATORI.

Il monachesimo etiopico, importato dal mondo siro-egiziano, non era ben assimilato allo spirito dell'ambiente locale: nonostante il suo radicamento profondo nel cuore della popolazione, non aveva assunto i lineamenti e le proprietà dell'ambiente in cui viveva: insomma si sentiva eterogeneo per mancata assimilazione. Era, perciò, necessario portarlo alla sua purezza evangelica, per potersi adattare al luogo.

Ciò venne realizzato più tardi, nei sec. XIII e XIV, da due personaggi illustri che fino ad oggi sono i due più insigni rappresentanti del monachesimo etiopico: Abba Takla-Kaymanot e Abba Ewostawos, che svolsero la loro attività riformatrice, rispettivamente nel Sud e nel Nord; il loro merito maggiore fu di etiopizzare con riforme e organizzazione idonea il monachesimo, importato da un mondo straniero, dandogli una fisionomia tipicamente nazionale: e poi di aver riaffermato e consolidato il cristianesimo nelle rispettive regioni di origine, ed evangelizzate le zone limitrofe ancor pagane.

Anche Dabra-Hayk — come abbiamo visto — aveva svolto una grandissima opera in questo campo. Però le sue attività, in maggioranza intellettuali e politiche, non ebbero grande risonanza nella storia e tradizione, sia per il fatto del suo prematuro declino e sia perchè le svolse indirettamente attraverso le sue filiazioni (tra le quali il nostro Takla-Haymanot), che con il loro prestigio assunsero

28) *Ibid.*, p. 117.



Amba Basilios tra due vescovi copti, durante la cerimonia della consecrazione ad arcivescovo di Etiopia (1951).

particolare e maggiore significato. Nonostante ciò, esso fu il pioniere che preparò il campo alla grande riforma, che diede impulso ed iniziativa e stabilì in modo fermo la posizione del monachesimo che sarebbe stato veicolo efficace dell'espansione della Chiesa.

Qui seguiamo da vicino il processo dello sviluppo e le vicende della Casa di Ewostatiewos mentre quello della Casa di Takla-Halymanot è rimandato nella seconda parte.

Alla fine si dà una rapida occhiata sulle differenze tra i due ordini monastici che furono centri di irradiazione dei monasteri etiopici.

Lo sviluppo e vicende della casa di ABBA EWOSTATIEWOS.

Abba Ewostatiewos (29), nato in Sarae, attualmente una delle regioni dell'Eritrea, dopo aver completato i suoi studi abbracciò la vita monastica. Alcuni anni dopo fondò una propria comunità in cui ebbe molti seguaci. Uomo di un ascetismo rigoroso, e fanatico nelle sue convinzioni, fu fautore di un movimento, così detto *Sabbatico* (30), che propugnava l'osservanza del sabato a pari ed insieme alla domenica, a mo' degli Ebrei.

Lasciò la patria a causa di un attentato alla sua vita complotato da un gruppo di ecclesiastici contrari alla sua nuova dottrina, e proseguendo la sua via per il Cairo, Gerusalemme e Cipro, arrivò con alcuni suoi discepoli in Armenia, dove morì dopo 15 anni di esilio. Intanto a capo della sua giovane comunità aveva lasciato il più anziano dei suoi fedeli discepoli, di nome Abba Absadi. L'assenza del fondatore indebolì molto la nuova comunità, e già alla vigilia della sua partenza, alcuni degli adepti si erano ritirati.

29) Le tradizioni a riguardo del Santo (1273-1352) non sono molto chiare. Si dice che era nipote di Abba Daniele di Gar'alta, nella cui scuola completò gli studi e divenne monaco. Fuggito in Egitto, fu accusato dai suoi compaesani pellegrini presso il Patriarca, che lo pregò di riconciliarsi; ma il Santo, appellandosi ai 10 Comandamenti e alle Costituzioni Apostoliche, difese tenacemente la sua pozione.

Cfr. *Gadla Ewostatiewos*, p. 90-1. Respinta la sua idea, va in Terra santa, fermandosi nel monastero di Scete, dove lo aspettarono gli stessi atteggiamenti ostili a causa del suo nuovo credo; *Ibid.* 96. Le ossa del Santo furono trasportate più tardi (1679) nel paese natio; la sua festa cade il 12 *Hamle* e 18 *Maskaram*. Il Sinassario di *Maskaram* lo chiama: « Maestro di fede e Predicatore dell'Evangelo »; cfr. WALLIS BUDGE, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Vol. I, p. 63; Vol. IV, p. 1139.

30) Probabilmente la controversia sabatica esisteva già prima dell'11° secolo; infatti il vescovo Sawiros chiedeva al Patriarca Cirillo II (1077-92) di proibire agli Etiopi l'osservanza degli usi dell'A.T., cfr. TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, p. 209, nota; con ciò si chiedeva di proibire non solo l'uso di matrimonio, circoncisione, liturgia che sono quasi identiche a quelle dei Giudei (cfr. D. BUXTON, *The Abyssinians*, p. 32; ULLENDORFF, *Hebraic-Jewish elements in Abyssinian Christianity*, pagine 216-56; POLLERA, *op. cit.*, pp. 292-320), ma anche, probabilmente, quello del sabato. Però sull'argomento anche la posizione alessandrina nel primo tempo non era chiara, perché nella letteratura copta e araba il sabato sembra tenuto in grande onore. Solo nel 1238 esso viene rigettato esplicitamente come uso giudaico. Da questo momento in poi essi vollero imporre il loro credo ufficiale anche all'Etiopia (cfr. TADDESSE TAMRAT, *op. cit.*, p. 209).

La direzione per il neoeletto, anche se anziano però inesperto nella materia, era diventato un compito molto arduo, per cui la comunità si trovò disorientata. Solo l'arrivo dall'estero dei compagni di Ewostatewos (31), dopo la sua morte, insieme con un monaco (32) armeno, cambiò lo stato e la fisionomia della comunità disperata, che riunitasi strettamente intorno alla persona del suo superiore, fondò in Kohayin il primo *Dabr* chiamato *Dabra-Mariam*. Seguirono a rete altre fondazioni, che costituirono un gruppo così chiamato dei « Sette Discepoli di Ewostatiewos ».

La comunità in pochi anni dalla sua esistenza si sviluppò in modo strepitoso, facendo sentire la sua presenza anche nelle regioni lontane, cioè nella parte occidentale dell'impero (33). A ritmo parallelo al propagarsi della nuova comunità, si accompagnò quella della diffusione dell'ideologia del loro fondatore.

Infatti la causa dell'osservanza del sabato aveva trovato poco appoggio nella Chiesa, per cui il propugnatore di essa, vedendo il pericolo che incombeva alla sua vita, aveva preferito l'esilio; al contrario i suoi figli, probabilmente ritornati con più chiara visione dell'oggetto e con idee nuove di una migliore organizzazione, grazie al contatto avuto con l'antica letteratura cristiana, lavorarono con la massima compattezza e vigore alla diffusione della loro dottrina e della vita monastica, amalgamando insieme l'opera dell'evangelizzazione delle zone pagane e musulmane e il rinsaldamento della fede tra i cristiani. Inoltre diedero mano alla produzione letteraria con lo scopo non solo di riaffermare la loro posizione, ma anche probabilmente di gettare nuove basi, quale pietra miliare al rinascimento culturale dell'intera Chiesa. Nello svolgimento della loro attività, oltre il loro contatto diretto con la cultura e spiritualità dell'Oriente cristiano, fu loro di grande aiuto non solo il monaco armeno, che cooperò intensamente, ma anche i manoscritti dei libri religiosi che, probabilmente, avevano portato con loro.

31) Questi, che presto difenderanno la causa del loro maestro ed apriranno nuovi monasteri, sono tre: Bakimos, Markorewos, Gabra-Iyasus. Cfr. *Gadla Ewostatiewos*, p. 113, 68; CONTI ROSSINI, *Gadla Markorewos*, pp. 32-3(tz); *Idem*, *Note di agiografia etiopica*, pp. 443-4.

32) *Gadla-Ewostatiewos*, pp. 112-13; anche un altro membro della comunità, noto col nome di Buruk-Amlak, è ritenuto come straniero: cfr. CONTI ROSSINI, « *Un Santo eritreo* », pp. 10, 22.

33) Gabra-Iyasus lavorò tra i Giudei in Infranz (BaGhiemedr) (C. ROSSINI, *Note di agiografia etiopica*, p. 446); altri monasteri erano nel Nord Tigray, e il resto invece in Hamasien e Saraie.

Non potendo chiudere gli occhi a una forza così compatta che di giorno in giorno acquistava alla sua causa sempre un crescente numero di proseliti, la Chiesa cominciò a perseguirli, ma invano, e non riuscendo, nel suo intento, ricorse all'unica forza che le era rimasta in mano: la scomunica. Ma gli Ewostatiewosani, ligi nel loro credo, non diedero ad essa alcun valore, anzi dopo aver diviso i monasteri in tre gruppi molto compatti: Dabra-Bizan, Dabra-Mariam, Dabra-Yita, ciascuno dei quali aveva sotto la sua sorveglianza un cospicuo numero di piccoli monasteri e conventi (femminili) con un numero assai considerevole di adepti (33a), cominciarono ad operare in diverse direzioni. La nuova e meticolosa organizzazione fu oggetto di curiosità per l'intera Chiesa dell'impero; essi, però, per il loro fanatismo erano caduti in aberranti situazioni religiose descritte nel seguente modo dal re Zara Yaikob:

« . . . Essi fecero delle norme proprie che non erano conformi con la legge degli 81 Libri: Si astennero dall'ordinazione sacra; designavano un *abate laico* che non aveva avuto l'ordinazione sacerdotale, affinché li ammaestrasse e amministrasse loro secondo la loro propria legge. Chiunque tra di essi aveva ricevuto gli ordini sacri veniva espulso, e non gli permettevano di entrare nelle loro Chiese. Ogni sacerdote e diacono che venivano da loro dalle altre comunità veniva interrogato come segue: « Perchè sei venuto da noi? » E se rispondeva loro: « Siamo venuti perchè ci piace la vostra comunità e le vostre regole, e vogliamo starci e morire con voi », infliggevano loro delle pene per aver essi appartenuto alle altre comunità. . . e permettevano loro di entrare nella loro comunità e nelle loro Chiese. E tutti, sacerdoti e diaconi, e monaci, venivano diretti da un fratello laico che era designato abate. Egli. . . esercitava pienamente tutti i poteri sacerdotali. . . senza esser ordinato debitamente sacerdote. . . così opponendosi alla legge di Dio » (34). Infatti dopo la scomunica, che durò molti anni, essi non « entravano nella residenza del re né nella casa del metropolita. E non ricevevano gli ordini sacri », (35),

33a) Secondo la statistica fornita dal re Za'ra-Ya'ikob, Dabra-Bizan aveva sotto di sè 8 monasteri maschili e 3 femminili, con un numero totale di 1146 monache; il Dabra-Yta aveva 6 monasteri, mentre Dabra-Mariam ne aveva 81 maschili e 23 femminili; cfr. ZAR'A YA'IQOB, *Mashafa-Milad*, p. 84 tr. Inoltre si dice che 25 chiese furono fondate dall'abate Filippos ed erano amministrate insieme a Dabra-Bizan, cfr. C. ROSSINI, *Il Gadla Filippos*, p. 107.

34) *Ibid.*, op. cit., p. 446.

35) *Ibid.*, p. 82.

per cui la lunga durata della pena inflitta loro portò inevitabilmente alla scarsezza dei preti. Allora furono obbligati ad eleggere un abate laico, che, nonostante la sua laicità, aveva un potere assoluto sulla condotta dei suoi religiosi ed esercitava pienamente tutti i poteri di un abate ordinario: dare abito monastico ai novizi, ascoltare le confessioni e fissare tutte le pene imposte dai sacerdoti.

Dabra-Bizan, il cui abate era il più stimato, aveva di più alcune norme proprie per i conventi (femminili) da esso dipendenti: l'abate designava la badessa per ogni convento e la investiva di pieno potere, quasi simile al suo. Oltre al conferimento dell'abito monastico, anche la confessione veniva fatta tramite di lei. Con l'abate del *Dabr*, ella stava in diretta comunicazione per mezzo di un fratello laico, che portava tutte le confessioni al suo maestro, il quale ne fissava le pene come nel caso dei monasteri dipendenti. I sacerdoti, dopo aver confessato le loro colpe e ricevutane la pena, venivano ammessi in seno alla comunità, e servivano solo per la celebrazione della messa.

L'organizzazione aveva preso delle strutture ben precise già verso la fine del sec. XIV. Nonostante la scomunica ufficiale, essi godevano grande prestigio tra la popolazione locale, e radici forti dove la diretta influenza della Chiesa era minima. Avevano reclutato un gran numero di proseliti tra i cristiani, specialmente tra i poveri e gli orfani, e anche fra i neo-convertiti pagani. Insomma avevano conquistato il cuore della popolazione che attualmente vive in Eritrea.

Nè la relegazione degli esponenti maggiori, come Abuna Filipos nell'isola di Hayk, né i ricorsi a pene severe valsero a farli retrocedere dalla loro cieca convinzione religiosa. Anzi essi accettavano ogni pena come un atto di martirio per la testimonianza delle verità di fede. Da una parte la fama delle loro pratiche ascetiche rigide aveva conquistato il cuore delle autorità politiche, in specie, quello dei loro compaesani molto influenti nella corte imperiale dove anche Abba Ghiorghis, personaggio dotto e precettore dei principi e perciò molto considerevole, difendeva la tesi prosabbatica. Quindi entrò in gioco la politica stessa: il loro crescente allontanamento e l'indipendenza religiosa non solo minacciava uno scisma religioso in seno alla Chiesa nazionale, ma metteva in grave repentaglio l'unità e l'integrità dell'impero stesso, la cui *caratteristica è l'essere cristiano*: esso rischiava di perdere la parte migliore del cristianesimo.

Il teocratico Zar'a Yàikob, dopo aver considerato seriamente le conseguenze fatali a cui il suo regno andava incontro a causa della

pertinacia dei metropolitani e l'intransigenza degli Ewostatiewosani su un argomento futile, e dopo aver preparato con prudenza un campo molto accogliente, pose fine al tragico dibattito e convocò un Concilio nella sua Nuova Chiesa di Dabra-Mitmak in Scioa per una riconciliazione formale dei due contendenti. Qui i vescovi autorizzarono formalmente l'osservanza del sabato nella Chiesa etiopica, e i vincitori Ewostatiewosani acconsentirono a ricevere gli ordini sacri dai prelati egiziani (36).

Nel Concilio, dove vennero discusse e stabilite altre e più importanti controversie (37) che per secoli dilaniavano l'unità della Chiesa, presiedette il perito ed autorevole monarca stesso, che svolse una funzione di primissimo piano nelle discussioni e decisioni finali.

L'ostilità si riaccese di nuovo verso la metà del sec. XVI, con la controversia *crisologica* (38) e *mariologica* (39). I contendenti diretti, questa volta, furono i due monasteri rivali: gli Ewostatiewo-

36) *Ibid.*, pp. 86-7.

37) Nel Concilio si sono stabiliti altri credi che riguardavano le Persone della SS. Trinità, Unità di Dio, questioni già vivamente discusse dal tempo del regno di Dawit (1380-1412). due famosi sacerdoti etiopi, Zamikael Aska e Gamalyal, come pure il metropolita Bartolomewos, in diverse occasioni sono accusati di attentato alle Tre Persone divine. Cfr. ZAR'A YA'IKOB, *op. cit.*, p. 71-6; così pure gli Stefaniti sono accusati di qualche eresia nella loro dottrina trinitaria.

Das Mashafa Milad, I, pp. 13-14, 38(t.). Ma il fatto più importante per cui questi erano perseguitati dallo zelante monarca, era il loro rifiuto di venerare la SS. Vergine e la S. Croce. Cfr. TADDESSE TAMRAT, *Some Notes on the Fifteenth-Century Stephanite «Heresy»*, pp. 110-12.

38) La natura di questa eresia non è chiara. Intanto, la formula dei Nordisti si esprime così: « Bakebèat Walda-Baherey » (= Per l'unzione è figlio di natura); mentre quella del Sud è: « Batawahedo Walda-Baherey » (= Per l'Unione è figlio di natura) che la completarono in seguito come appresso: « Batawahedo Walda-baherey, Bakbe'at yasagga-Legg » (= per unione è figlio di natura, e per l'unzione è figlio di grazia).

Per notizie più dettagliate sull'argomento, cfr. POLLERA, *Lo Stato Etio-pico e la sua Chiesa*, pp. 257-270; CERULLI, *Gli abati di Dabra Libanos*, XIV, pp. 148-151.

39) Un'eresia, che è conseguenza necessaria di quella crisologica: I Nordici, devotissimi alla SS. Vergine (cfr. CONTI ROSSINI, *Il Gadla Filippos*, pp. 40, 66, ts.), la eguagliavano a Dio e così in un passo della famosa preghiera, che sarebbe la « Salve Regina » abissina dicono: « A essa (Maria) conviene onore e gloria e insieme al suo Figlio latria e adorazione ». A questo si opponeva il Sud con la formula: « A essa . . . al suo Figlio invece latria e adorazione » cfr. POLLERA, *op. cit.*, p. 264.

sani — noti coll'appellativo di *Keb'at* o « Unzionisti », con a capo Dabra-Bizan; e i Takla-Haimantani, battezzati col soprannome di *Tawahedo*, o « Unionisti », con a capo Dabra-Libanos. I metropolitani e i re appoggiavano ora l'una ora l'altra parte, per cui la disputa fu causa di gravi disordini sociali, guerra civile, e così via, avendo essa assunto una grande importanza politica.

Solo nel 1878 il re Giovanni IV in un concilio convocato e presieduto da lui stesso pose fine drasticamente alle dispute, con un compromesso: nel campo cristologico impose la dottrina delle « Due Nascite », sostenuta dagli Unzionisti del Nord, e nel campo mariologico quella di « Va-La-Valda » (e al suo Figlio) propugnata dagli Unionisti del Sud, contro la formula « *Za-Mesla-Valda* » (insieme con suo figlio), dei Nordici.

Il merito grande degli Ewostatiewosani è, oltre quello della loro opera per la diffusione e rinsaldamento della fede, di aver combattuto per l'autonomia della vita monastica dalle ingerenze politiche; d'altra parte non è da disprezzare lo spirito tenace nella difesa della loro dottrina, quantunque essa sia frutto di una interpretazione erronea della Bibbia, oppure sia direttamente eretica.

È da ammirare lo spirito organizzativo, di adattamento all'ambiente, alla convivenza sociale e politica, e più di tutto l'intrepida resistenza che essi dimostrarono contro la forza distruttrice dell'islam nel sec. XVI, dall'inizio della loro esistenza fino ad oggi. Essi solo conservarono la vita monastica nel suo primitivo spirito genuino.

LE DIFFERENZE TRA LE DUE CASE RELIGIOSE.

Quasi tutti i monasteri di Etiopia si possono distinguere in due correnti, in quanto nella loro organizzazione e regola di vita ruotano intorno ai due nuclei monastici: la casa di *Abbuna-Ewostatiewos* e di *Abuna Takla-Haymanot*.

Dalla precedente descrizione, sui due centri monastici si può annotare:

a) Prima di ogni altro fatto, la diversità tra le due comunità è un frutto non soltanto degli elementi e posizioni etnicogeografiche, ma anche del campo e dell'ambiente della loro attività. Mentre la crescita del gruppo di Takla-Haymanat, generalmente, seguì

la direzione dell'espansione politica, quello di Ewostatiewos si orientò verso le tribù musulmane e pagane dello Hamasien e Sarae.

b) Alla grandezza della Casa di Takla-Haymanot contribuì l'aiuto del braccio secolare, vicino a cui il monastero scioano si era stanziato, e a quella del suo rivale invece la sua autonomia e libertà dall'influsso ecclesiastico e politico.

c) Detto questo, le principali differenze che le caratterizzarono lungo il corso della storia sono:

1) Disaccordo e polemiche aspre sulla dottrina cristologica, in modo speciale, sull'unzione ed unione del Verbo Incarnato, sulla mariologica, sulla questione sabatica. Dispute che se anche ebbero dei frutti positivi in quanto contribuirono allo sviluppo teologico, parallelamente però furono cause di divisione, guerre civili, persecuzioni.

2) Nella concezione ed esposizione delle dette dottrine dei Nordici si osserva l'influsso orientale, specialmente, quello dell'eresia Eutichiana, mentre quelli del Sud furono oggettivi e molto vicini alla ideologia occidentale.

3) Gli Ewostatiewosani sono molto più austeri nelle astinenze e nell'osservanza della vita comune, e rigidi nella clausura, mentre il genere di vita dei Takla-Haymanotani è più temperato.

4) Solo i membri della comunità di Takla-Haymanot avevano il diritto all'elezione dell'Eceghie, supremo tutore degli affari monastici presso l'autorità politica, mentre i loro avversari non hanno queste ingerenze.

5) Presso gli Ewostatiewosani i monaci laici potevano avere funzioni direttive assai importanti nella vita e disciplina monastica come l'elezione abbaziale; le disposizioni sui rapporti tra monaci e monache, che hanno i rispettivi monasteri accanto, sono assai severe. Presso i Takla-Haymanotani le norme sui detti rapporti sono meno rigorose e i laici possono compiere alcune funzioni amministrative e giurisdizionali, che entrano solo nel ruolo della loro posizione ecclesiastica.

6) In alcuni monasteri Ewostatiewosani si segue la primitiva vita monastica, cioè quella genuina.

La vita interna dei Monasteri

Il governo interno (organizzazione interna dei monasteri), l'ideale monastico, e i mezzi che il monastero offre al monaco per arrivare al suo scopo (ascetismo), formano problemi del più alto interesse.

Organizzazione interna dei monasteri.

In Etiopia i monasteri nella loro amministrazione e organizzazione interna ed esterna sono un mondo a sè, cioè, godono di un'indipendenza quasi assoluta di fronte agli altri monasteri. L'abate di Dabra-Libanos, se anche fu riconosciuto dall'autorità politica come capo supremo degli ordini monastici, non potè esercitare mai su questi la sua supremazia, nè si intromise negli affari sia esterni sia interni di un monastero.

Ogni monastero è diretto da un Abate, che si chiama *Aba-Meniet* (Padre del monastero) oppure *Mamber* (maestro) (40), eletto a vita dai membri dello stesso monastero.

Non trova appoggio l'affermazione del *Cerulli*, secondo cui, « la nomina degli abati oggi è dei re ». I re non possono in nessun modo intromettersi nelle questioni specialmente interne del monastero. È un fatto innegabile, nel corso della storia, l'intervento di alcuni imperatori o a manomettere la norma generale monastica, arrogandosi uno strapotere, oppure a superare un dissenso tra i partigiani di due o più abati al momento dell'elezione. Essi consideravano ciò come loro sacrosanto dovere in quanto, secondo la credenza popolare, gli imperatori sono rappresentanti di Dio. In ogni modo è in indebito concludere che questi casi eccezionali sono il diritto o l'uso normale.

Eletto l'abate, questi spesse volte designa personalmente gli

40) *Mamber* inoltre ha il significato di « *maestro autorevole di dottrina* », ed è dato alle persone che hanno acquistato grande rinomanza nell'insegnamento biblico; il titolo dato al superiore del convento, indica oltre il fatto di avere discepoli come quelli, anche una bella dose di cultura.



Asmara - Fedeli che, non avendo trovato posto in chiesa, con fede viva e originale, tramandata da tante generazioni, seguono le sacre Cerimonie dalla scalinata della Cattedrale.

altri ufficiali del monastero, tra i quali i più importanti in ordine di decadenza, sono i seguenti:

- 1) *Afa-Mamber* (vicario);
- 2) *Maggabi* (economo);
- 3) *Lika-Arde't* (prefetto degli aspiranti e novizi).

I superiori di alcuni monasteri godono di titoli speciali, legati, ordinariamente, al luogo privilegiato oppure ad una particolare benemeranza del fondatore o di qualche suo successore di rilievo (41).

41) Per notizie più dettagliate sui vari titoli, cfr. MARIO DA ABIY-ADDI, *Gerarchia civile, militare e religiosa nell'antico impero etiopico*, p. 410.

Il programma comune a tutti i monasteri è costituito da preghiera, studio e lavoro manuale, in conformità alla regola di S. Pacomio, sotto cui essi militano e, dallo spirito del *Gadl* (agone spirituale) del proprio fondatore, come pure di un santo di rilievo.

La formazione dei candidati è compiuta secondo lo spirito della regola di Pacomio e in conformità agli usi di ciascun monastero, imitando il *Gadl* del proprio fondatore e in conformità alle norme periodicamente stabilite dalla comunità, nella riunione capitolare che in genere si tiene ogni lunedì. Dopo alcuni anni, che vanno da sette a otto, quando il candidato dà prova della sua vocazione, è ammesso in seno alla comunità con le preghiere ed adeguate cerimonie, in cui si consegna il *Kob'è*, che costituisce l'uniforme del monaco; a pochissimi, al massimo a due in un monastero di 100 monaci, è conferito l'*Asckiema* (42).

Ideale della vita monastica.

Il *Fetha Nagast* parlando dell'essenza del monachesimo lo definisce semplicemente come « l'operare la perfezione » (43). Partendo da questa definizione, si può dire che la vita monastica è un luogo in cui si vive esercitando la vita perfetta, che costituisce la « sapienza della legge cristiana » (44). Il monaco è colui che vive

42) ASCHEMA, dal greco σκημα, secondo la tradizione, è un abito che l'Angelo diede a S. Antonio Abate; perciò esso vien detto anche *Askema-Mala'ekt* (= abito degli Angeli) termine che allude alla perfezione che deve avere chi lo prende, essendo quell'abito il simbolo della perfezione angelica; gli abiti monastici vengono dati gradualmente in conformità al grado di perfezione raggiunta dal candidato il cui giudizio spetta al suo maestro e all'abate; « Aschema » è l'ultimo ad esser conferito e suppone nel candidato una massima perfezione desiderabile da paragonarsi, prescindendo da ogni concezione speculativa, con quella angelica, presa nel senso di « Apatheia », fermezza nella virtù e impossibilità a peccare. Dopo l'*Aschema* ritornare al mondo vuol dire assicurarsene l'inferno già in vita e scacciarsi deliberatamente dalla porta celeste; si può abbracciare la vita anacoretica, considerata la più perfetta e sublime, per attendere completamente alla contemplazione e alla unione intima con Dio mediante la meditazione della realtà celeste, ma non si può assolutamente ritornare al mondo e intromettersi nelle cose appartenenti ad esso. Cfr. *Dasta Takla-Wald, Mashafa-Sawasewu Waghes*, p. 245; e riguardo al conferimento, TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia*, pp. 164-7.

43) GUIDI F. N., p. 121.

44) *Ibid.*, p. 110.

già in questo mondo « come nella vita che verrà alla fine dei tempi » (45), cioè, in pace perfetta, in quella vita in cui non si conosce il peccato, che è la disintegrazione tra l'agire e l'essere, frattura, conflitto tra il mondo interiore ed esteriore. L'anima vive « immersa nella contemplazione divina » (46).

Quest'immersione per il monaco è già una realtà, perchè egli « vive contemplando la perfezione di ciascuna delle Persone divine, la grandezza delle loro opere, il bell'ordine che regna nell'universo, la sua conservazione mirabile, realtà difficile ad essere compresa dall'uomo ordinario » (47).

Il monaco vive in un continuo ascolto della Parola divina, a cui deve sempre obbedire. Parola che parla nell'intimo del suo cuore attraverso « il creato, la Sacra Scrittura e la vita dei santi » (48). Però si deve stare attenti: « Non si fugge dal mondo per liberarsi dai suoi impacci, dal suo peso » (49), ma « liberi da ogni preoccupazione e cura familiare e possesso dei beni » per sublimare la propria personalità, mettendola al « servizio totale ed incondizionato di Dio » (50) e del prossimo, per essere uomo dello Spirito Santo.

Quest'ultima caratteristica è fattore comune a tutta la vita monastica, sia a quella degli Ewostatiewosani come pure a quella di Takla-Haymanotani. Mentre per l'Occidente alla base della vita religiosa in genere la prassi dei consigli evangelici, in modo particolare dell'obbedienza, il fondamento della vita monastica in Etiopia è la « *realizzazione dell'uomo secondo lo Spirito* » realtà che non esclude minimamente la prassi dei detti consigli evangelici, ma li suppone. Quest'atteggiamento profondo è osservato nel ruolo ed importanza che si dà al padre spirituale che è « l'unico a cui si deve dare ascolto dopo il Padre Universale » (51), Signore di tutte le realtà. Ed è lui che forma ogni monaco nel campo religioso e culturale.

La causa delle gravi tensioni tra la Chiesa ufficiale e gli ordini monastici si spiegano con questa visione della vita monastica: « l'ideale monastico sta al di sopra di qualunque altra forma di vita o di carismi nella Chiesa, per cui il monaco, essendo uomo dello Spi-

45) *Ibid.*, p. 115.

46) *Ibid.*

47) *Ibid.*

48) *Ibid.*

49) *Ibid.*, p. 112.

50) *Ibid.*, p. 110.

51) *Ibid.*, p. 123.

rito, colui che ha la gnosi e vive nella contemplazione, si trova di fatti al di sopra di qualunque altro criterio oggettivo » e « giudica tutti (anche l'uomo colto di cui è sempre diffidente) e non può essere giudicato da nessuno », come anche lo insegna S. Paolo (1 Cor 2,15-16). La sua perfezione è vivere secondo lo Spirito, e così egli non è sottoposto a nessuna autorità umana, nemmeno a quella ecclesiastica.

L'estraneità, in linea di principio, del monaco agli ordini sacri lo libera da ogni impegno ecclesiale che comprometterebbe la sua libertà, inserendolo in un determinato posto nell'insieme dell'assemblea ecclesiale. Non è nemmeno destinato di per sé al culto liturgico, anche se nella sua formazione la liturgia occupi un ruolo di primissimo piano.

Nonostante la sua indipendenza completa da qualunque istituzione ecclesiastica, egli non è un'entità staccata dalla comunità cristiana, ma anzi viene considerato da tutta la compagine ecclesiale, dal Vescovo fino a l'ultimo dei fedeli, come « un ideale vivente offerto a tutti », (52), essendo egli l'uomo escatologico già trasfigurato dallo Spirito. La sua funzione è essenziale in seno alla comunità: « È testimone dello Spirito Santo come lo erano gli Apostoli » (53), e in forza del suo distacco completo da quei valori che sono contingenti, e per l'attaccamento a valori assoluti in cui ha concentrato tutte le sue forze, appare agli occhi del mondo come un « segno » parlante, un testimone vivente della realtà escatologica. Così si spiega il rispetto e la venerazione che il popolo etiopico ha sempre avuto ed ha tuttora per i monaci. Quando ad esempio questi si trovano con sacerdoti diocesani in circostanze particolari come funzioni liturgiche, benedizioni, adunanze festive, banchetti commemorativi, la precedenza loro è in discussa ed a loro sono riservate le funzioni di presiedere l'assemblea.

Libero da ogni impegno ecclesiale, il monaco potrà esercitare qualunque tipo di ministero o di funzione: potrà essere Vescovo, servire in un ospedale, essere uno studioso, padre spirituale (se è sacerdote) di una famiglia e istruttore dei loro figli; potrà anche ritornare alla sua casa per vivere in seno alla sua famiglia. Ma la finalità della sua vita monastica non verrà mai individuata dal popolo cristiano in questi canoni esterni: è monaco perchè uomo dello Spi-

52) Basta vedere gli inni liturgici composti dal santo Jared, che esaltano in modo eccessivo la figura dei Santi monaci.

53) GUIDI F. N., p. 11c.



Dormizione della Beata Vergine nell'iconografia etiopica.

rito, e ciò si può distinguere dal suo spirito di mortificazione, di penitenza, dalla vita di ascesi dai rigorosi digiuni e astinenze.

Da tutto questo risulta che il monachesimo non è un ideale tra tanti altri possibili, ma è semplicemente un ideale cristiano, una realtà connaturale all'esistenza stessa della Chiesa, un carisma, anche se superiore, come tutti gli altri. Lo prova l'identità della spiritualità monastica con la liturgia, da cui sia la vita monastica sia quella cristiana trae il suo alimento vitale (54).

54) In Etiopia non esiste una spiritualità monastica diversa da quella dei semplici cristiani.

La spiritualità, i digiuni, le astinenze ma in modo speciale la preghiera liturgica, è identica sia per il semplice e buon fedele come per il monaco, cosa che testimonia da una parte la dimensione verticale della vita monastica, e dall'altra apre il monaco alla Chiesa universale. Grazie alla liturgia egli è collegato non solo con la comunità dei monaci, ma è situato anche nella Chiesa, nell'intera comunità dei credenti, per cui già così la presenza del monaco supera i limiti del recinto del monastero.

Ciò fa concludere che la vocazione monastica come vocazione nella Chiesa di Cristo, fa parte della vocazione generale della Chiesa.

Come detto sopra (55), la vita monastica per essere vera, e anche se la maggioranza dei monaci rimangono cenobiti, sfocia finalmente nello stato di *Mannamyan*, eremiti, in cui essa trova la sua realizzazione più normale e più congeniale.

Ascetismo monastico.

Se il distintivo tipico del monaco è tendere ad essere un uomo dello Spirito, è evidente che la trasformazione non sia soltanto delle sue qualità psichiche, come intelligenza, volontà, ma anche di quelle corporee, che devono essere trasfigurate, liberandosi dalle passioni, sotto l'azione dello Spirito Santo. Nel mondo abissino, con eccezioni sporadiche e ben limitate, non esiste una dicotomia del mondo spirituale da quello materiale, ma una unità integrativa, complementare, per cui come conseguenza l'uomo deve essere posseduto dallo Spirito nella totale sua realtà umana. Ciò esige un ascetismo molto impegnato. Perciò, specialmente nei primi momenti della vita monastica, il padre spirituale occupa un ruolo determinante.

« Digiuni strettissimi, preghiere lunghissime, a volte strane, come quelle dei « folli di Cristo », descritte dai Padri e che al mondo moderno, specialmente occidentale, educato al buon senso, alla *discretio* della regola benedettina, risultano incomprensibili », sono caratteristiche della vita monastica etiopica, che per la sua severità è rimasta tuttora ancorata ai canoni dell'austerità orientale a tutti nota per il suo rigore.

Nei giorni di digiuno si mangia solo un pasto al giorno, verso le 15 pomeridiane. Oltre quelli che ciascuno deve compiere personalmente, i principali digiuni sono: digiuno di *Kuskuan*, di 45 giorni

55) V. p. 11.

(56): di Natale, soli 44 giorni (57): della Vigilia di Temkat, di 1 giorno (58): di Nanawie, di 3 giorni (59): di Quaresima, di 49 giorni; dei SS. Apostoli, di 43 giorni (60). Ad essi devono aggiungersi i mercoledì e venerdì di ogni settimana, eccettuati quelli delle sette settimane dopo la Pasqua di Resurrezione. Inoltre sono noti per la loro rigidità i digiuni della Settimana Santa (7 giorni), e quelli dell'Assunta, che, come in tutto l'Oriente, si fanno nei primi 15 giorni precedenti alla festa dell'Assunzione: in essi si praticano speciali esercizi di penitenza, e un ritiro annuale che consiste nell'intensificazione delle prostrazioni (*metanoie*), letture sacre, recita di *Dawit* (cioè: il profeta David, o l'ufficio della Salmodia), e delle preghiere appropriate, e in una più rigorosa astinenza, nutrendosi una sola volta al giorno con un pugno di ceci oppure di altri cereali.

Anche negli altri giorni il cibo è molto frugale e semplice, si mangia sempre di magro, con esclusione di carne e qualsiasi prodotto animale. Il cibo consiste in *talla* (una specie di birra), nei *dabbe* (fave preparate con molti processi: bollitura, macinatura, impastatura), un po' di verdura e un po' di miele. Anzi in alcuni monasteri come Waldebba, Mahbara-Sellessie e altri, si mangia per tutta la vita il pane da *nug* (pianticella olifera), e banane secche (61) oppure non mature.

La veglia notturna, quasi scomparsa nell'Occidente presso il monachesimo etiopico è una realtà. Ogni giorno, alle ore stabilite si recitano nell'ufficio il *Kidan*, *Saatat*, *Ta'amra-Mariam*, *Ta'mra-Iyasus*, *Malke'a-Sèel Mastabku'e*, *Wudassie-Mariam*, e il *Dawit* (Salmi) diviso in diverse parti del giorno.

Nella maggior parte dei monasteri la messa è celebrata solo nelle domeniche e nelle feste; eccettuati i monasteri di osservanza rigida, è sempre cantata. Al monaco non è lecito fare la danza sacra. Una volta al mese si fa la commemorazione del fondatore del monastero, con adeguate preghiere e cerimonie, mentre ogni anno si celebra solennemente la festa patronale.

56) Si fa come preparazione alla festa di Madonna di *Kuskuam*, luogo dove si rifugiò la Vergine durante la sua fuga in Egitto e fece molti miracoli per mezzo del suo figlio frantumando gli idoli.

57) Si fa come preparazione alla festa di Natale.

58) È un preparativo alla festa dell'Epifania, una delle più grandi feste nazionali.

59) Si fa a ricordo di quello di Ninive.

60) Si digiuna come preparazione alla festa dei ss. apostoli Pietro e Paolo.

61) Ciò ad imitazione dell'esempio di s. Paolo, primo eremita, che, secondo la tradizione locale, si nutriva solo di un pezzetto di pane e una banana, quotidianamente portatigli da un angelo all'ora fissa.

E dal monaco, oltre queste forme ascetiche, si richiede un'apertura di carità sia verso i membri della sua comunità, sia verso tutti; lo spirito di modestia e gravità nei luoghi pubblici e privati, serietà e moderazione nel parlare devono costituire il patrimonio del soldato di Cristo (62) che deve essere sempre adornato di ogni ornamento spirituale (63). Cilicio, macerazione, flagelli costituiscono la sua gloria, distinguendosi così nettamente, anche esternamente, dal comportamento dei secolari (64).

Nei monasteri etiopici si devono, inoltre, rilevare due realtà: la *fuga mundi* e la *peregrinatio monastica*.

La *fuga mundi* è concretata sia dalla terminologia usata per indicare i monasteri e, in lingua *Gheez* ed Amarico, il monaco, sia dalla ubicazione geografica dei monasteri stessi. Infatti i monasteri vengono denominati coi termini *Dabr*, cioè monte, *Meniet* e *Gadam* che, rispettivamente, significano eremo e deserto, mentre al monaco è applicato il termine *Gadamavi*, « solitario », a cui corrisponde l'amarico *Manakusie*, monaco.

Tutte queste denominazioni richiamano la solitudine, la ritiratezza e il distacco dal mondo sia del monastero, sia del monaco.

I monasteri da parte loro sono costruiti lontani dai centri abitati, oppure in località inaccessibili, sulle cime dei monti o valli deserte, lontani da ogni consorzio umano.

Oltre a ciò, esiste una strettissima clausura entro i confini del monastero. Essa, in alcuni monasteri, specie in quello di tipo Ewostatiewosano, è talmente rigida, che non si permette di introdurre neanche gli animali di sesso femminile, essendo la donna considerata come principale mezzo di seduzione ed incitamento alle concupiscenze carnali e alla corruzione.

Tipico è quel proverbio molto volgare che dice: *Im gasaanst, gasa-anabst*: « È meglio (affrontare) la faccia dei leoni che quella delle donne ». Proverbio che esprime la grande riservatezza dell'animo dell'asceta abissino riguardo alla donna. Nei monasteri di Waldebbba e Nahbara-Sellesie, si è giunti a un fanatismo tale di non introdurre le opere della mano femminile, e nemmeno di toccare o mangiare i cibi confezionati dalle donne. Tutto è da mani maschili.

La fuga nelle solitudini delle montagne e dei deserti non ha solo un aspetto negativo, fuggire dal mondo, ma anche positivo: la contemplazione di Dio.

62) GUIDI, F. N., p. 121.

63) *Ibid.*, p. 115.

64) *Ibid.*, p. 121.



Il vescovo Jacob Dhebre Jesus in una cerimonia di ordinazione diaconale.

Infatti basta sfogliare le pagine della Bibbia, di cui i monaci etiopi sono assidui e intelligenti lettori, dal primo fino all'ultimo libro, per convincersi come Dio abbia manifestato la sua presenza nei luoghi appartati: le montagne e i deserti furono luoghi preferiti dell'incontro con Dio che « attrae l'anima, sua sposa, e conduce nel deserto per parlare al suo cuore, affinché essa canti come ai giorni della sua infanzia » (*Osea*, 2,13). Se il monaco è per definizione seguace di Cristo, lo deve esserlo maggiormente nella sua preghiera

che Cristo innalzava al Padre, ritirandosi, dopo il faticoso lavoro della sua missione, nelle montagne e nei luoghi appartati.

La *peregrinatio monastica* si esprime nel termine tigrino *Falasi*, « colui che peregrina », « che va da un luogo all'altro », termine usato per indicare il monaco. La *peregrinatio monastica* si riscontra maggiormente nei monasteri di tipo Takla-Haymanotano.

Infatti molti monaci di esimie virtù vagabondano da un monastero all'altro, spesse volte più rigido, in cerca delle virtù che ancora mancano loro (65).

65) Cfr. KUR, *Actes de Iyasus Mo'a*, p. 13; questi peregrinò sette anni interi per dileguare le forze del suo corpo; RICCI, *Le vite di Enbakom e di Yohannes*, XXIV, p. 179; CONTI ROSSINI, *Acta S. Batalota Mikael*, p. 20.

Prima di concludere il tema dell'ascetismo così rigido va detto che è infondata l'opinione del CERULLI, secondo cui l'austerità della vita sarebbe il frutto della lunga esperienza di sofferenza avuta dai monaci da parte dell'incursione musulmana, della invasione pagana, della vessazione dei grandi feudatari, che spesso vollero servirsi del prestigio del monastero ai loro fini cattivi, e qualunque altro motivo esterno che sia causa di panico a cui attribuire tale tenore della rigidità della vita monastica. Le cause profonde si devono cercare nella concezione della vita monastica come nella psicologia abissina, tipicamente conservatrice delle tradizioni avite, accettandone la fisionomia senza alterarne l'originalità. Per l'Etiopio esser monaco vuol dire segregarsi completamente dall'appartenenza al mondo e da ciò che è mondano, e darsi esclusivamente alla contemplazione e alla visione della vita divina senza alcun compromesso. La prima tappa per arrivare a un tale ascetismo si fa col mortificare la golosità e soggiogare il corpo all'anima (Cfr. CONTI ROSSINI, *Acta S. Anorewos*, p. 177), dandogli solamente ciò che gli è di assoluta necessità. A questo riguardo tipico è l'esempio portato da un vecchio: « Se (il monaco) mangia una sola volta al giorno è monaco; se due è uomo carnale; se tre invece è una bestia », cfr. ARRAS, *Collectio Monastica*, t. p. 108, n. 14,1).

Per un abissino è inconcepibile portare l'abito monastico senza esserne in realtà un vero monaco (CONTI ROSSINI, *Gadla TaKla-Maymanot*, t. p. 24). La stessa grande stima che la popolazione gli nutre lo spinge, lo obbliga. E d'altra parte la stessa ammissione del candidato alla vita monastica è negata se lui, durante i sette anni di tirocinio, non si mostra degno di una tale vita, sottoponendosi spontaneamente a varie opere di mortificazioni volontarie, preghiere e digiuni.

E dall'altra parte è tipicamente del carattere etiopico accettare la realtà presentatagli come è, cioè, con tutti i suoi oneri e onori, senza fare delle astuzie, sotterfugi, compromessi.

La causa principale dell'austerità di vita non è altro se non la stessa regola e vita dei primi monaci e il *Gadl* dei fondatori e la letteratura monastica, tutti scritti con non poca esagerazione appositamente al fine di ecci-

Altro mezzo per fomentare la vita spirituale è la letteratura monastica. Essa in parte è tradotta verso il sec. XIV da autori siriani noti come *Mar Yeshaq* (beato Isacco), *Filchesius* (Filosseno), *Aragawi-Manfasawi* (il Vecchio spirituale). Tali scritti sono destinati rispettivamente alle anime inizianti, purganti, perfette, e sono riconosciuti col nome di *Mashaqa-Manakosat*, Libro dei monaci. In parte si tratta di un'opera, probabilmente originale, riconosciuta col titolo di *Gannata-Manakosat*, il paradiso (giardino) dei monaci, e contiene una raccolta di insegnamenti ascetici.

Generalmente la regola monastica si basa su quella di S. Pacomio. Essa viene integrata dal *Gadl* del proprio fondatore e da quello di persona di maggior rilievo. Esiste anche un florilegio estratto dagli scritti e detti dei primitivi monaci.

Tutti questi — come pure tanti altri, che, spesse volte, dipendono dalle ispirazioni personali e da quelli del padre spirituale che educa il figlio suo tenendo conto della sua capacità fisica e psichica secondo le esigenze e le circostanze del tempo — sono mezzi efficaci che aiutano il monaco a essere veramente un uomo spirituale, escatologico, che in S. Antonio il Grande d'Egitto ha trovato il suo modello mai superato.

(continua)

tarne il suo animo al continuo rilancio verso la più alta vetta di perfezione e contemplazione, ad imitazione dei suoi antenati. Ciò si accetta così come è presentato dal suo maestro oppure come aveva letto lui stesso senza alcuna critica, poiché « il discepolo non è superiore al suo maestro » (*Mt.* 10, 24-26): proverbio divenuto classico in ogni impartizione scolastica. È un fatto innegabile però l'esercizio intenso, anzi esagerato, di un tale ascetismo nei momenti più difficili per la storia di Etiopia. Poiché secondo la mentalità abissina, come pure del mondo orientale, ogni avversità è dovuta e viene da Dio come pena dei peccati commessi. Però non si deve pretendere che questo sentimento sia la base della rigidità della vita monastica.

LA RELIGIONE

nella nuova Costituzione della Repubblica di Grecia

A) Il progetto dell'articolo sulla Religione. Testo e Commento

Il 23 dicembre, il governo di Costantino Karamanlis ha reso noto al popolo ellenico il testo della nuova Costituzione che revisiona quella del 1952. Difatti dopo la caduta della dittatura, la Costituzione promulgata dal regime militare, in seguito al Referendum del 29-9-1968 e del 29-7-1973, fu abrogata con l'Atto Costituzionale del 1 agosto 1974. Il 7 gennaio 1975, il governo Karamanlis ha presentato il progetto per essere discusso in seguito al Parlamento.

L'art. 4 del suddetto progetto, che comprende 9 paragrafi, tratta della Religione.

Ecco il testo dell'art. 4:

« 1. La libertà di coscienza religiosa è inviolabile. Il godimento dei diritti civili e politici non dipende dai convincimenti religiosi di ciascuno.

« 2. Ogni religione conosciuta è libera e il suo culto è praticato senza impedimento conformemente alle leggi e sotto la loro protezione. L'esercizio del culto non deve recare disturbo all'ordine pubblico né ai buoni costumi.

« 3. La religione dominante in Grecia è quella della Chiesa ortodossa orientale del Cristo. La Chiesa ortodossa di Grecia, riconoscendo quale capo nostro Signore Gesù Cristo, è indissolubilmente unita, quanto al dogma, alla Grande Chiesa di Costantinopoli e a tutte le altre Chiese ortodosse del Cristo. Essa osserva immutabilmente come queste, i santi canoni apostolici e sinodali e le sante tradizioni. Essa è autocefala, ed esercita i suoi diritti sovrani indi-

pendentemente da ogni altra Chiesa; essa è amministrata da un Santo Sinodo composto di Vescovi, come prescrive la legge.

« 4. Il regime ecclesiastico esistente in certe regioni dello Stato non è contrario alle disposizioni del precedente paragrafo.

« 5. Il testo delle Sante Scritture è conservato inalterato. È assolutamente proibito di cambiarlo in altra forma linguistica senza l'approvazione della Chiesa autocefala di Grecia e della grande Chiesa del Cristo in Costantinopoli.

« 6. I ministri delle altre religioni sono sottomessi agli stessi doveri verso lo Stato e alla medesima sorveglianza dello Stato di quelli della religione dominante.

« 7. Il proselitismo come ogni altro intervento contro la religione dominante o un'altra religione conosciuta sono interdetti.

« 8. Nessuno può, a motivo delle proprie convinzioni religiose, essere esentato dal compimento dei suoi doveri verso lo Stato o rifiutare l'applicazione delle leggi.

« 9. Nessun giuramento è imposto senza una legge che ne definisce il tenore ».

Le considerazioni che seguono si riferiscono alle disposizioni che riguardano la religione e la libertà religiosa in genere:

1) La Costituzione del 1952 inizia con l'invocazione del Nome della Santissima, Consunstanziale ed Indivisibile Trinità. Tale invocazione manca nel progetto.

Il Santo Sinodo, nel Rapporto inviato al Parlamento a nome della Gerarchia ortodossa di Grecia, propone di introdurre di nuovo tale invocazione: « Questa invocazione si trova in tutte le Costituzioni del Paese, promulgate nel passato, eccetto in quella del 1927, come manifestazione del rispetto della Nazione verso Iddio Trino e come espressione di riconoscenza per le tante grazie divine nel corso della sua travagliata storia, nei momenti di gioia come pure nei momenti drammatici del suo cammino; sarebbe un atto indecente il togliere questa invocazione dalla Costituzione.

I Partiti politici — Centro-Nuove Forze, Movimento socialista panellenico, partiti comunisti — nelle loro osservazioni sul progetto governativo propongono di cancellare l'invocazione del nome della Santissima Trinità. La motivazione è che una simile invocazione non ha senso ed è fuori posto in un testo di Costituzione democratica. L'invocazione religiosa alla testa di una Costituzione risale ad un periodo di idee teocratiche, che oggi sono del tutto anacronistiche e sorpassate.

2) Nella Costituzione del 1952, le disposizioni sulla religione erano contenute nei primi articoli, invece nel progetto sono contenute nell'articolo 4.

Il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa considera ingiustificata tale « declassazione »: « Nelle Costituzioni precedenti le disposizioni sulla religione erano contenute negli articoli 1 e 2, in modo che veniva sottolineata l'importanza che la Nazione attribuisce alla fede e alla sua Chiesa ».

3) Nella Costituzione del 1952 viene dichiarato nell'art. 1 che « La religione dominante in Grecia è quella della Chiesa di Cristo Orientale ortodossa ». L'art. 2 definisce la Chiesa ortodossa di Grecia nel modo seguente: « La Chiesa Ortodossa di Grecia, riconoscendo nostro Signore Gesù Cristo come suo capo, è indissolubilmente unita nel dogma con la Grande Chiesa di Costantinopoli e con ogni altra Chiesa ortodossa di Cristo osservando come esse indefettibilmente i santi canoni apostolici e sinodali e le sacre tradizioni; essa è autocefala ed esercita i suoi diritti sovrani indipendentemente da ogni altra Chiesa ed è amministrata da un Santo Sinodo di Gerarchi. . . »

Le suddette disposizioni sono contenute nel paragrafo 3 dell'art. 4 del progetto governativo con la seguente aggiunta alla fine dell'art. 2 « . . . ed è amministrata da un Santo Sinodo di Gerarchi *come la legge prescrive* ». Ciò vuol dire che il modo dell'amministrazione della Chiesa ortodossa da un Sinodo di vescovi viene stabilito dalla legge civile.

Il Santo Sinodo nel suddetto Rapporto al Parlamento osserva che questa « aggiunta, come la legge prescrive » nasconde dei gravissimi pericoli per il Governo interno della Chiesa secondo i suoi santi canoni apostolici e sinodali. Difatti in base a questa aggiunta lo Stato può intervenire nel funzionamento del Sinodo ed in modo particolare nella composizione del Sinodo coll'imposizione del cosiddetto « Aristindin Synodos », cioè del Sinodo composto da vescovi designati dall'autorità civile. Questo Sinodo ristretto di vescovi designati dallo Stato è una grande violazione dell'ordine canonico della Chiesa, ordine d'altra parte protetto e garantito dalla stessa Costituzione (Cfr. art. 4 paragr. 3).

Per le suddette ragioni il Santo Sinodo della Chiesa di Grecia propone che l'aggiunta sia formulata nel modo seguente: « . . . ed è amministrata *dal Santo Sinodo della Gerarchia e dal Santo Sinodo Permanente che lo rappresenta, come stabiliscono il Tomos Patriarcale e Sinodale del 1850 e l'Atto Patriarcale e Sinodale del 1928* ».

I Partiti politici hanno già criticato la disposizione del progetto governativo sulla « Chiesa Orientale ortodossa » come « religione dominante in Grecia »; propongono la separazione tra Chiesa e Stato:

a) Il Partito di Centro-Nuove Forze propone che il paragr. 3 dell'art. 4 del progetto sia formulato nel modo seguente: « La Chiesa Ortodossa di Grecia è autocefala e governa se stessa secondo il suo diritto canonico senza nessun intervento dello Stato. I giorni festivi degli uffici ed enti pubblici e privati sono stabiliti secondo il calendario liturgico della Chiesa Ortodossa di Grecia e nelle celebrazioni ufficiali dello Stato, in quanto hanno un carattere religioso, partecipano i suoi ministri. Una Legge dello Stato stabilirà tutto quello che riguarda la remunerazione dei ministri della Chiesa Ortodossa », « . . . vengono abrogate tutte le disposizioni che si riferiscono direttamente o indirettamente all'intervento dello Stato nel governo della Chiesa Ortodossa di Grecia ed ai suoi beni ecclesiastici ». La formula « religione dominante » viene eliminata; (Proposte del gruppo di periti del partito. Cfr. Giornale TO BHMA del 23/1/1975).

b) Il partito socialista panellenico propone che siano del tutto eliminate dalla Costituzione le disposizioni che si riferiscono « alla Religione dominante in Grecia, ai dogmi e al governo della Chiesa Ortodossa di Grecia e ai suoi rapporti con la Grande Chiesa di Costantinopoli. . . » Il partito propone la separazione totale e definitiva tra Chiesa e Stato. (Parere del P.S.P. Cfr. giornale « KATHIMERINI » del 10/1/1975).

c) I partiti di sinistra — Difesa democratica greca, partito comunista greco KKE — propongono l'eliminazione completa del paragr. 3 del progetto governativo sulla Religione dominante e sulla Chiesa Orientale Ortodossa e la sostituzione con la formula seguente: « La Chiesa viene separata dallo Stato ».

In fine segnaliamo un nuovo paragrafo che il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa propone riguardo alla legislazione dello Stato in materia ecclesiastica: « Le Leggi votate dal Parlamento concernenti la Chiesa di Grecia regolano questioni di organizzazione ed amministrazione di natura generica. Le questioni particolari sono regolate dal Santo Sinodo Permanente con Decreti canonici e nel quadro delle Leggi in vigore. Nessun Progetto o proposta di Legge viene introdotta alla discussione nel Parlamento senza l'accordo conforme del Santo Sinodo Permanente, che viene notificato entro 20 giorni dal momento in cui il Sinodo ne ha avuto notizia o dopo la scadenza di questo periodo ».

4) L'art. 2 paragr. 3 della Costituzione del 1952 prescrive che « La Libertà della coscienza religiosa è inviolabile »; il paragr. 4 prescrive che « Il libero esercizio dei doveri religiosi non deve offendere l'ordine pubblico o i buoni costumi »; il paragr. 5 prescrive che « Nessuno può a causa delle sue convinzioni religiose essere dispensato dal compimento dei doveri verso lo Stato e rifiutare l'applicazione delle leggi del Paese ».

In fine l'art. 15 della Costituzione 1952 prescrive che « Nessun giuramento è imposto senza una legge che determina ugualmente la sua formula ».

Il progetto del governo riprende le disposizioni contenute nel suddetto art. 2 della Costituzione 1952. Ma nella formulazione del principio della libertà religiosa, il progetto aggiunge il seguente paragrafo: « La libertà della coscienza religiosa è inviolabile. *Il conseguimento dei diritti individuali e politici non dipende dalle convinzioni religiose di ciascuno* » (art. 4 par. 1).

Il Santo Snodo della Chiesa di Grecia considera superflua questa aggiunta, data la chiara disposizione del principio della inviolabilità della coscienza religiosa.

Il Partito di Centro-Nuove Forze formula le suddette disposizioni costituzionali nel modo seguente:

Art. 4, paragr. 1: « La libertà della coscienza religiosa è inviolabile come è ugualmente rispettata la mancanza di convinzioni religiose. Il conseguimento dei diritti individuali e politici non dipende dalle convinzioni religiose di ciascuno. Il matrimonio civile è riconosciuto. Nessuno è tenuto a compiere atti contrari alle sue convinzioni religiose neppure a partecipare ad un culto che non approva ».

Paragr. 6: « Legge speciale stabilirà sui doveri da compiere di quei che per ragione di coscienza rifiutano di portare armi durante il servizio militare ».

Paragr. 7: « Il giuramento religioso non è imposto ».

Il partito socialista è soddisfatto dalla formulazione dei paragrafi 1 e 2 dell'art. 4 del progetto governativo che si riferiscono all'inviolabilità della coscienza religiosa, all'esercizio libero del culto come pure al libero esercizio dei diritti individuali e politici di ciascuno indipendentemente dalle sue convinzioni religiose. Il partito socialista è soddisfatto pure dalla formulazione dei paragrafi 8 e 9 del progetto che si riferiscono ai doveri legali dei cittadini verso lo Stato indipendentemente dalle loro convinzioni religiose, come pure alla for-

mula del giuramento. In fine, il partito sostiene che « il matrimonio, il nome da dare ai figli, il divorzio e le questioni di diritto matrimoniale spettano esclusivamente alla competenza dello Stato. Solo in questo modo la disposizione del paragr. 1 dell'art. 4 del progetto acquista un significato essenziale e diventa possibile l'introduzione nel nostro paese dell'istituzione del matrimonio civile ».

I partiti di sinistra — Difesa nazionale democratica e partito comunista greco KKE — formulano le suddette disposizioni nel modo seguente: *a)* « La libertà di coscienza e delle convinzioni sociali, filosofiche, ideologiche, religiose e politiche è inviolabile. Ugualmente inviolabile è la loro manifestazione ». *b)* « Il conseguimento dei diritti civili e politici non dipende dalle suddette convinzioni di ciascuno e nessuno può essere privato, a causa di esse, dall'occupazione di qualsiasi funzione pubblica o privata e dallo sviluppo della sua posizione professionale e sociale in genere ».

c) « Ognuno ha diritto di professare qualsiasi o nessuna religione. Una legge speciale stabilisce il modo con cui deve essere utilizzato nel periodo dell'esercizio militare uno che per ragioni di coscienza religiosa rifiuta di prendere armi, essendo esclusa l'imposizione di pene ».

d) « Nessun giuramento è imposto senza una legge che prescriva pure la sua formulazione, ma che non può consistere in una invocazione religiosa ».

6) L'art. 1 della Costituzione 1952 nel paragr. 2 prescriveva:

« Ogni altra religione conosciuta è libera ed il suo culto viene compiuto senza ostacolo sotto la protezione delle leggi, essendo interdetto il proselitismo ed ogni altro intervento contro la religione dominante ».

Il progetto costituzionale riprende la disposizione costituzionale del 1952 apportando certe modifiche:

Art. 4, paragr. 2 : « Ogni religione conosciuta è libera ed il suo culto viene compiuto senza ostacoli conformemente alle leggi e sotto la loro protezione. L'esercizio di culto non deve portare offesa all'ordine pubblico e ai buoni costumi ».

Il paragr. 7 prescrive che « Il proselitismo ed ogni altro intervento contro la religione dominante e contro ogni altra religione conosciuta sono interdetti ».

Il Santo Sinodo della Chiesa di Grecia fa le seguenti osservazioni sui paragrafi 2 e 7 dell'art. 4 del progetto: a) La seconda parte del paragr. 2 deve essere formulata nel modo seguente:

« L'esercizio *dei doveri religiosi* non deve portar offesa all'ordine pubblico e ai buoni costumi ». b) nel paragr. 7 si estende la proibizione del proselitismo non solo quello esercitato contro la religione dominante, cioè contro la Chiesa Ortodossa ma contro ogni religione e Chiesa. « L'aggiunta « o contro ogni altra religione conosciuta » non solo mette sullo stesso piano la religione dominante, che comprende la quasi totalità del popolo ellenico, con le altre religioni conosciute, il cui concetto diventa sempre più largo, ma può creare delle gravi questioni e tensioni. . . e portar danno alla missione e all'opera apostolica della Chiesa Ortodossa. . . anzi sarebbe spesso necessario una protezione della religione dominante di fronte all'attività proselitistica delle altre religioni, le quali hanno tentato e tentano il loro sviluppo a danno sempre della religione dominante. Per queste ragioni proponiamo di sopprimere l'aggiunta « o contro ogni altra religione ».

Notiamo che la proibizione del proselitismo contro la Chiesa Ortodossa, religione dominante in Grecia, si riscontra in tutte le Costituzioni di Grecia. Solo la Costituzione della Repubblica Greca del 1927 formulava la disposizione nel modo seguente: « Il proselitismo è proibito ». La Chiesa Cattolica come pure tutte le altre Chiese e confessioni cristiane non-ortodosse hanno sempre reclamato l'aggiunta che estende la proibizione del proselitismo nei confronti non solo della Chiesa Ortodossa ma di tutte le Chiese, confessioni e religioni in Grecia.

La conferenza episcopale cattolica di Grecia nel suo Rapporto del 16 gennaio 1975, indirizzato all'Assemblea Costituente si riferisce tra l'altro alla libertà delle religioni conosciute ed in modo particolare al loro riconoscimento giuridico in Grecia ed osserva quanto segue: sul paragr. 2 dell' art. 4 del progetto.

« Ogni religione conosciuta, ogni Chiesa, ogni Confessione si fonda sulla fede e sulla sua dottrina dogmatica come pure sull'ordine canonico, il quale regola tutto quello che riguarda la sua organizzazione, amministrazione ed in genere la vita religiosa dei suoi fedeli. La libertà di religione di ogni comunità secondo la propria fede e dottrina è garantita dalla Costituzione mediante il principio dell'inviolabilità della libertà della coscienza religiosa e la proibizione del proselitismo (art. 4, paragr. 1 e 7 del progetto). Affinchè però ogni

religione conosciuta possa diventare nel paese veramente ed effettivamente libera ed il suo culto possa essere compiuto veramente senza ostacoli conformemente alle leggi dello Stato e sotto la loro protezione, come afferma la Costituzione, occorre che lo Stato rispetti e protegga la personalità giuridica, l'autonomia interna, i regolamenti canonici interni e le sacre tradizioni di ogni religione conosciuta, in quanto certo tutto ciò non si oppone alle leggi dello Stato e non offende l'ordine pubblico o i buoni costumi. Difatti la Costituzione garantisce la personalità giuridica, l'autonomia interna, il diritto canonico ecc. della religione dominante cioè della Chiesa ortodossa, ma non fa in modo espresso la stessa cosa per quanto riguarda le altre religioni conosciute. Per queste ragioni proponiamo che il paragr. 2 dell'art 4 sia formulato nel modo seguente:

« Ogni religione conosciuta è libera e il suo culto viene compiuto senza ostacolo conformemente alle leggi e sotto la loro protezione.

Tutto ciò che riguarda il governo ed il culto di ogni religione conosciuta viene regolato secondo i suoi regolamenti canonici interni e le sue sacre tradizioni. L'esercizio di culto non deve offendere l'ordine pubblico o i buoni costumi ».

Il partito di Centro-Nuove Forze propone 1° l'eliminazione del paragrafo 7 sul proselitismo; una simile disposizione non ha posto in una Costituzione democratica; 2° il paragr. 2 deve essere formulato come segue: « Ogni culto religioso è libero in quanto non offende l'ordine pubblico o i buoni costumi ».

Il partito socialista propone, 1° il paragr. 2 sulle altre religioni conosciute in Grecia deve rimanere come è nel progetto governativo; 2° il paragr. 7 deve essere formulato nel modo seguente:

« Il proselitismo ed ogni intervento contro ogni religione conosciuta nello Stato sono proibiti ». Nella formula « ogni religione conosciuta » viene compresa pure la Chiesa Ortodossa.

I partiti di sinistra propongono che sia eliminata dalla Costituzione la disposizione concernente il proselitismo, e il paragr. 2 deve essere formulato come segue: « Ogni religione è libera ed il suo culto viene compiuto senza ostacoli sotto la protezione delle leggi in quanto non è contrario ad esse ».

7) L'art. 2 paragr. 2 della Costituzione 1952 prescrive: « Il testo delle Sacre Scritture è conservato inalterato; è assolutamente proibito rendere il testo in una altra forma linguistica senza previa

approvazione della Chiesa Autocefala di Grecia e della Grande Chiesa di Cristo in Costantinopoli ».

L'art. 4 paragr. 5 formula la stessa disposizione nel modo seguente: « Il testo delle Sacre Scritture è conservato inalterato; è assolutamente proibito rendere il testo in una altra forma linguistica *senza approvazione* della Chiesa Autocefala di Grecia e della Grande Chiesa di Cristo a Costantinopoli ». Con il termine « forma linguistica » il legislatore intende la traduzione del testo greco biblico in greco moderno.

Il Santo Sinodo propone di conservare la formula « senza previa approvazione » invece di « senza approvazione » del progetto.

La conferenza episcopale cattolica di Grecia nel suo suddetto Rapporto alla Costituente propone che una simile disposizione è oggi del tutto anacronistica ed antipastorale e perciò deve essere eliminata. Difatti se una Chiesa non ortodossa vuol tradurre il testo sacro in greco moderno deve avere il consenso della Chiesa Ortodossa, ciò che viola la libertà di coscienza e il libero esercizio di culto. Nel caso che il legislatore giudichi opportuna una simile disposizione, essa deve essere formulata nel modo seguente: « Il testo delle Sacre Scritture è conservato inalterato nella Chiesa Ortodossa di Grecia (religione dominante); è assolutamente proibito rendere il testo in una altra forma linguistica nella Chiesa Ortodossa senza l'approvazione della Chiesa Autocefala di Grecia e della Grande Chiesa di Cristo in Costantinopoli ».

Tutti i partiti politici propongono l'eliminazione completa di questa disposizione sulle Sacre Scritture.

Questa disposizione fu introdotta per la prima volta nella Costituzione del 1911 per condannare il tentativo di tradurre il testo greco-biblico in greco moderno colla giustificazione che non è dignitoso per il testo sacro essere reso in una lingua popolare. Poi la Chiesa Ortodossa voleva difendersi dai protestanti i quali per primi tentavano la traduzione in modo che il testo sacro fosse compreso dalla popolazione ellenica. La Chiesa Ortodossa vedeva in quel tentativo un modo di proselitismo.

8) La Costituzione del 1952 nell'art. 2 paragr. 1 prescrive: « I ministri di tutte le religioni riconosciute sono sottomessi alla stessa sorveglianza dallo Stato che i ministri della religione dominante.

Il progetto governativo nell'art. 4 paragr. 6 riprende tale di-

sposizione colla seguente modifica: « I ministri delle altre religioni sono tenuti agli stessi obblighi verso lo Stato e alla stessa vigilanza da parte di esso che i ministri della religione dominante.

Il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa accetta il paragr. 6 come è formulato nel progetto governativo.

La conferenza episcopale cattolica propone che sia del tutto eliminata tale disposizione costituzionale per le seguenti ragioni: *a*) perchè essa diminuisce il prestigio della religione stessa, tanto della religione dominante quanto delle altre religioni esistenti in Grecia; *b*) essa offende i ministri del Signore invece di onorarli e rispettarli; *c*) i ministri di culto devono essere vigilati dallo Stato come tutti i cittadini greci in quanto cittadini ma non in quanto ministri sacri; *d*) Come ministri sacri sono controllati e vigilati dall'autorità religiosa della loro religione, Chiesa o Confessione, secondo i regolamenti interni di ognuna di esse.

Il partito di Centro-Nuove Forze propone la seguente formulazione del paragr. 6 dell'art. 4 del progetto governativo: « I ministri di tutte le religioni sono tenute agli stessi obblighi verso lo Stato e alla stessa sua sorveglianza ». La stessa formulazione viene fatta pure dal partito socialista, invece i partiti di sinistra propongono l'eliminazione completa di questa disposizione.

9) L'art. 31 del progetto governativo *non* enumera tra i presupposti per essere presidente della Repubblica di Grecia quello di essere cristiano ortodosso, come era richiesto per il monarca nel regime precedente.

Il Santo Sinodo propone l'aggiunta: « Il presidente della Repubblica deve essere Cristiano Ortodosso ».

Nessun partito accetta la proposta della Chiesa Ortodossa ed appoggia il progetto del governo: il Presidente della Repubblica può essere pure un ateo.

10) L'art. 33 del progetto governativo prevede che il Presidente della Repubblica prima di assumere le sue funzioni presti giuramento di osservare e proteggere la Costituzione e le leggi dello Stato, ma non fa accenno alla protezione della Chiesa Ortodossa, come era previsto per il monarca.

Il Santo Sinodo propone che sia aggiunto tale obbligo al Presidente della Repubblica. Invece tutti i partiti propongono l'eliminazione di un simile compito per il Capo dello Stato.

B) Il testo degli art. 3 e 13 sulla Religione nella nuova Costituzione

Il giorno 7 giugno 1975, la Costituente ha votato nel suo insieme il testo della nuova Costituzione; promulgata il 9 giugno, la nuova Costituzione è entrata in vigore l'11 giugno.

Tra le prime norme costituzionali appaiono pure quelle concernenti la religione e la libertà religiosa; apre il testo della Costituzione l'invocazione del « nome della Santa e Consustanziale e Indivisibile Trinità ».

Nel testo del progetto governativo della Costituzione non appariva più questa invocazione. Notiamo che in tutte le Costituzioni della Grecia l'invocazione del nome della Santissima Trinità faceva capo, ad eccezione di quella del 1927, cioè della Costituzione della Repubblica Ellenica, promulgata dal primo Presidente della Repubblica Ellenica Panayotis Kountourghiotis. Prima e dopo la Costituzione del 1927 la Grecia era poi rimasta Regno, fino al 1975.

La Chiesa Ortodossa di Grecia ha reagito contro l'abrogazione dell'invocazione del nome della Trinità; la Costituente ha preferito di conservare l'invocazione per ragioni tradizionali, senza che ciò porti alcun pregiudizio alla natura della Repubblica Ellenica nuovamente instaurata, in seguito al Referendum dell'8 dicembre 1974. Difatti, la nuova Costituzione pone le basi di uno Stato, direi laico.

La prima parte della Costituzione comprende due sezioni; vi sono esposte le norme fondamentali. La seconda sezione porta il titolo: Rapporto tra Chiesa e Stato; si riferisce esclusivamente ai Rapporti tra Chiesa ortodossa di Grecia e Stato Ellenico. La suddetta sezione comprende un solo articolo:

Art. 3 — 1. « La religione predominante in Grecia è quella della Chiesa di Cristo Orientale Ortodossa. La Chiesa Ortodossa di Grecia, riconoscendo come capo il nostro Signore Gesù Cristo, è inseparabilmente unita quanto al dogma colla Grande Chiesa di Costantinopoli e con ogni altra Chiesa di Cristo che professa la stessa fede; osserva come esse i santi canoni apostolici e sinodali e le sacre tradizioni. È autocefala ed è governata dal Santo Sinodo dei Gerarchi che sono in funzione e dal Santo Sinodo Permanente che proviene dal primo; il Santo Sinodo Permanente viene composto secondo le norme della Carta Costituzionale della Chiesa, essendo osservate le norme del Tomos Patriarcale del 29 giugno 1850 e dell'Atto Sinodale del 4 settembre 1928 ».

2. « Lo Stato ecclesiastico in vigore presso alcune parti della Nazione non è contrario alle disposizioni del precedente paragrafo ».

3. « Il testo della Sacra Scrittura è conservato inalterato. La sua traduzione ufficiale in una altra forma linguistica è proibita senza l'autorizzazione della Chiesa Autocefala di Grecia e della Grande Chiesa di Costantinopoli .

Sull'art. 3 notiamo quanto segue:

Le Costituzioni precedenti come pure il progetto governativo, nel proclamare l'autocefalia della Chiesa di Grecia, non si riferivano al Tomos Patriarcale del 1850 e l'Atto Sinodale del 1928; ambedue i documenti garantiscono l'indipendenza interna della Chiesa Ortodossa di Grecia nel governare ed amministrare se stessa senza eventuali ingerenze dello Stato. Ora, la Costituzione viene a garantire il vigore dei suddetti Atti. Ciò vuol dire che lo Stato non può legiferare in materia ecclesiastica contro le disposizioni del Tomos del 1850 e dell'Atto del 1928. Poi, la stessa Carta Costituzionale della Chiesa Ortodossa, Carta che costituisce una Legge dello Stato, non può contenere norme e disposizioni contrarie ai santi canoni apostolici e Sinodali e ai due suddetti importanti documenti storici, i quali proclamano l'autocefalia e l'amministrazione interna della Chiesa greca.

Quindi la nuova Costituzione della Repubblica garantisce la piena autonomia della Chiesa, governata e retta in genere secondo il suo diritto canonico. Difatti, il Tomos Patriarcale del 1850 con cui veniva eretta l'autocefalia della Chiesa greca, cioè la sua indipendenza giuridica dal Patriarcato ecumenico, comprendeva tra l'altro le due seguenti norme:

a) La suprema autorità ecclesiastica in Grecia sarà il Santo Sinodo della Chiesa di Grecia, che verrà composto da gerarchi chiamati a questa funzione a turno secondo l'ordine di consacrazione episcopale e sarà presieduto dal metropolita di Atene; esso governerà la Chiesa di Grecia secondo i santi canoni liberamente e indipendentemente da ingerenze statali.

b) Al Santo Sinodo della Chiesa di Grecia spetta di legiferare con atto sinodale non contrario ai canoni dei santi concili e sinodi, ai costumi e alle sacre tradizioni su tutto ciò che riguarda

il regime ecclesiastico interno, come per esempio sull'elezione e consacrazione dai vescovi, sull'erezione e numero delle diocesi, sulla nomina e ordinazione dei sacerdoti e diaconi, sul matrimonio e divorzio, sulla disciplina ecclesiastica ecc.

— Per quanto riguarda il testo delle sacre scritture, il progetto governativo era formulato nel modo seguente: « Il testo delle sacre Scritture è da conservare inalterato — È proibito renderlo in altra forma linguistica senza l'autorizzazione della Chiesa Autocefala di Grecia e della Grande Chiesa di Cristo Costantinopolitana ». Tale disposizione fu introdotta nella Costituzione Ellenica per la prima volta nel 1911 e poi rimase in tutte le seguenti Costituzioni. Scopo della norma fu quello di impedire ai protestanti di tradurre in greco moderno la Bibbia, divulgarla presso il popolo ortodosso ed esercitare così proselitismo.

La conferenza episcopale cattolica di Grecia ha criticato la formulazione della norma come era nel progetto governativo, anzi ha chiesto la soppressione di una simile proibizione nella Costituzione come anacronistica. Tuttavia, la Conferenza episcopale nel suo Rapporto alla Costituente, ha proposto, nel caso che non venisse abrogata la disposizione, di formularla nel modo seguente: « Il testo delle Sacre Scritture resta inalterato nella religione predominante. Nella Chiesa Ortodossa è permesso rendere il testo sacro in una altra forma linguistica coll'autorizzazione della Chiesa autocefala di Grecia e della Grande Chiesa di Cristo di Costantinopoli ».

In fine, la Costituente ha adottato in sostanza la tesi proposta dalla conferenza episcopale cattolica. Difatti, il testo costituzionale parla di « traduzione ufficiale », ciò vuol dire traduzione in vigore presso la Chiesa ufficiale della Grecia. D'altra parte, la suddetta disposizione entra nelle disposizioni costituzionali riguardanti i rapporti della Chiesa ortodossa con lo Stato di Grecia.

Notiamo infine che la Costituzione nel proclamare la predominanza della Chiesa ortodossa di Grecia, cioè nel proclamare la religione ufficiale dello Stato Ellenico, non prevede una disposizione particolare, come in tutte le Costituzioni precedenti, eccetto quella del 1927, che impone la proibizione del proselitismo e di ogni altro intervento contro la Chiesa predominante. La nuova Costituzione comprende una disposizione generale che proibisce il proselitismo in genere; tale disposizione viene nell'art. 13 e fa parte delle norme costituzionali sui diritti della persona.

Art. 13:

1. La libertà della coscienza religiosa è inviolabile. L'esercizio dei diritti individuali e politici non dipende dalle convinzioni religiose di ciascuno.

2. Ogni religione conosciuta è libera e il suo culto è esercitato senza ostacoli sotto la protezione delle Leggi. L'esercizio di culto non deve offendere l'ordine pubblico e i buoni costumi.

Il proselitismo è proibito.

3. I ministri di tutte le religioni conosciute sono sottoposti alla stessa vigilanza dello Stato e agli stessi obblighi verso di esso come i ministri della religione predominante.

4. Nessuno può essere dispensato dal compimento dei suoi obblighi verso lo Stato o rifiutare di applicare le leggi a causa delle sue convinzioni religiose.

5. Nessun giuramento è imposto senza che lo preveda la Legge, la quale determina pure la sua forma ».

Su questo art. 13 della Costituzione abbiamo da notare quanto segue:

L'art. 13 fa parte della seconda parte della Costituzione intitolata: Diritti individuali e sociali. Le norme Costituzionali perciò concernenti i rapporti tra le altre religioni e Chiese non Ortodosse e lo Stato non fanno parte dalla sezione che tratta della Chiesa Ortodossa, religione predominante in Grecia. Ciò è dovuto all'intenzione del legislatore di mettere in maggior rilievo la preminenza della Chiesa Ortodossa nei confronti delle altre religioni e confessioni. Tuttavia, non era questo l'ordine delle disposizioni sulla religione previsto dal progetto governativo. Difatti esso consacrava l'art. 4 con nove paragrafi che comprendeva l'ordine seguente: 1. Libertà religiosa, 2. Libertà di culto di ogni religione conosciuta, 3. Chiesa predominante in Grecia, 4. Regime ecclesiastico di alcune parti della Grecia, 5. Testo delle Sacre Scritture, 6. Vigilanza dei ministri di religione, 7. Proibizione di proselitismo, 8. Applicazione delle leggi dello Stato indipendentemente dalla professione di convinzioni religiose, 9. Giuramento.

La formulazione della proibizione del proselitismo è nuova. Solo la Costituzione del 1927 aveva formulato la proibizione della formula generale: Il proselitismo è proibito. Tutte le altre Costituzioni,

dopo aver proclamato l'autocefalia della Chiesa Ortodossa e la sua predominanza nello Stato aggiungevano che: Il proselitismo ed ogni altro intervento contro la religione predominante è proibito ». Ripetutamente la Chiesa Cattolica e le altre confessioni in Grecia hanno proposto la revisione della formulazione del paragr. sul proselitismo nel senso che essa comprenda tutte le religioni. Difatti il progetto governativo formula la proibizione nel modo seguente: Il proselitismo ed ogni intervento contro la religione predominante o contro ogni altra religione conosciuta è proibito ».

La Chiesa Ortodossa nelle sue proposte alla Costituente ha chiesto che si mantenga la formula delle Costituzioni precedenti. Invece la Costituente ha preferito introdurre di nuovo la formulazione adottata dalla Costituzione della Repubblica di Grecia nel 1927.

Il proselitismo come atto che viola la coscienza altrui è considerato dal Codice Penale di Grecia come reato.

Malgrado però la proclamazione della Chiesa Ortodossa come « religione predominante », l'invocazione del nome della Santissima Trinità, la garanzia della libertà religiosa e delle altre religioni non cristiane e delle altre confessioni cristiane, la nuova Costituzione tende verso una neutralità verso la religione, tende verso uno Stato Laico. Ciò appare da quanto segue:

1) Il Presidente della Repubblica nel giuramento che presta quando assume il suo incarico non giura più, come nelle Costituzioni precedenti faceva il Re, di « proteggere la religione predominante » (art. 33).

2) Il Presidente della Repubblica non è obbligato come il Re di essere cristiano e specialmente ortodosso (art. 31).

3) L'istruzione non si basa più sui principi della civiltà greco-cristiana (art. 16).

4) La religione predominante come pure le altre religioni sono protette allo stesso titolo dallo Stato (art. 14).

Dimitri Salachas



ORIENTE CATTOLICO. Cenni storici e statistiche. Quarta edizione. Pubblicato a cura della S. Congregazione per le Chiese Orientali. Città del Vaticano, 1974, pp. XII, 857.

A dodici anni di distanza dalla precedente, viene alla luce la 4^a edizione dell'« **Oriente Cattolico** », che aveva ricevuto in passato un'accoglienza assai lusinghiera e che continua ancora a costituire un manuale utile per coloro che si occupano o vogliono conoscere il mondo orientale cattolico.

L'impostazione della materia non poteva subire eccessive mutazioni.

Se vogliamo rilevare, quasi a caso, elementi nuovi diremo per esempio che:

Nella prima parte abbiamo trovato qualche interessante rilievo storico sui Cardinali orientali e un capitolo nuovo sulla Pontificia Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale.

Nella seconda parte, portate quasi in appendice alcune referenze sulle Chiese orientali che non hanno corrispettive comunità cattoliche, come le Chiese di Estonia, di Finlandia e soprattutto di Cina e del Giappone, si nota, nel capitolo riguardante i Melchiti, un paragrafo sugli Africani o cristiani neri del Kenya, Uganda e Tanzania.

Nella terza parte la distribuzione geografica dei cattolici orientali è fatta per continente e per ordine alfabetico, come è ormai d'uso per tutti i libri similari.

Nella quarta e quinta parte la serie delle famiglie religiose sia maschili che femminili di rito orientale od anche di rito latino ma impegnate in Oriente è stata completamente aggiornata.

Nella sesta e settima parte, che trattano rispettivamente degli Istituti di cultura o di formazione e delle Opere per l'Oriente, constatiamo, oltre al dovuto aggiornamento, l'esistenza di dati storici e statistici particolarmente interessanti.

La parte che riguarda le Chiese sorelle presenta qualche lacuna ed imprecisione. Ma è sempre immensamente difficile trattare di cose non specificatamente proprie e di usare, per illustrarle, fonti non del tutto perfette.

Particolarmente utile il prospetto statistico di tutto l'Oriente cristiano, sia cattolico, sia non-cattolico: esso ci offre una chiara visione delle realtà ecclesiali dei nostri giorni. Da questo appare che le Chiese orientali non-cattoliche hanno 121.700.242 fedeli, e le Chiese orientali cattoliche 12.322.753, di cui 6.670.874 appartenenti al gruppo di Paesi cosiddetti liberi e 5.651.879 ai Paesi dell'Est.

IL CODICE PURPUREO DI ROSSANO, Testi informativi, didascalie e commenti in 4 lingue (italiana, francese, inglese, tedesca) coordinati da Mons. **Ciro Santoro** con 124 pagine di carta patinata, 18 tavole e copertina a colori, Parallelo 38, Collana « **Archeologia e Arte** », Mangone, Rossano, 1974.

Il celebre « **Codex purpureus** » conservato da secoli nella cattedrale di Rossano e che si trova attualmente nel Museo diocesano è stato oggetto di una elegante pubblicazione dovuta a Mons. **Ciro Santoro**, cancelliere della Curia arcivescovile di Rossano, in collaborazione con l'Organizzazione E. Cimbalo di Castrovillari, e stampata da Parallelo 38 - Editori Meridionali Riuniti di Reggio Calabria nella tipografia della « **Frama Sud di Chiaravalle Centrale (CZ)** ».

Considerato come uno dei più antichi manoscritti miniati del Nuovo Testamento, poiché è attribuito al VI secolo, il Codice, con 188 fogli di pergamena purpurea, contiene il Vangelo di San Matteo e quello di San Marco fino al versetto 14 dell'ultimo capitolo, scritti con caratteri onciali greci d'argento e d'oro disposti in due colonne di 20 linee su ogni foglio. Il « **Codex purpureus** » di Rossano è conosciuto soprattutto per le sue notevoli miniature, una quindicina, che illustrano, a pagina intera, scene evangeliche riferentesi per la maggior parte, al ciclo liturgico della Passione di Cristo, cominciando con la risurrezione di Lazzaro.

La pubblicazione di Mons. **Ciro Santoro**, colle sue riproduzioni a colori e nel formato originale, 18 in totale includendovi quelle della copertina, è stata eseguita coi più moderni mezzi della tecnica fotografica. Bisogna ringraziare vivamente l'autore e i suoi collaboratori per questa bella e preziosa realizzazione che vuol offrire all'ammirazione e alla meditazione di un largo pubblico le meravigliose e venerate immagini del Codice fin qui conosciuto soltanto dagli studiosi e dagli storici d'arte. Una introduzione ed alcune notizie informative, riferentesi a ciascuna illustrazione e redatte in quattro lingue (italiano, francese,

inglese, tedesco) aiutano il lettore ad apprezzare come si deve « la più fulgida gemma libraria della Calabria » e a considerare l'insigne opera d'arte del Museo diocesano di Rossano come un magnifico ed eloquente testimone della Parola di Dio che interpella, oggi come 14 secoli orsono, colui che contempla il « **Codex purpureus** ».

Al di fuori delle erudite e meritorie pubblicazioni in fototipia come quella d'**HASELOFF (Codex purpureus rossanensis. Die Miniaturen, Berlin 1898)** o in cromofototipia, come quella di **MUNOZ (Il Codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense, Roma 1907)**, il Codice non era che parzialmente reso accessibile dai diversi studi che storici d'arte, e specialmente d'arte bizantina, vi dedicavano nei loro vari manuali o lavori d'insieme.

Datato unanimamente dal VI secolo, in assenza di fonti d'informazioni precise al riguardo, o meglio, secondo **LAZAREV**, dal terzo quarto del VI secolo, il Codice di Rossano non beneficia di una attribuzione di provenienza certa: Costantinopoli, Asia-Minore, Egitto...

Le opinioni in materia sono varie. Comunque il manoscritto fa parte di un insieme d'opere che, nonostante numerose e note differenze, costituiscono un gruppo abbastanza ben caratterizzato, dove le forme eleganti ed idealizzate dell'arte ellenistica cedono il posto, a poco a poco, alle tradizioni locali dell'ambiente dove esse vennero eseguite. Si tratta in ispecie della **Genesi di Vienna**, del **frammento di Sinope**, della **Bibbia di Cotton** e dell'**Evangelario siriano di Rabula**, per limitarsi alle principali.

L'**Evangelario di Rossano**, il nostro Codice, raggruppa tutte le immagini su pagine speciali riunite all'inizio del volume. Come in quello di Sinope, profeti dell'Antico Testamento accompagnano le scene evangeliche da ricordare, con le parole dei loro rotoli spiegati, che il Nuovo Testamento è il compimento dell'Antico.

Contrariamente alla **Genesi di Vienna**, le illustrazioni del « **Codex purpureus** » non sono più scene di genere all'antica maniera ellenistica, ma composizioni di carattere monumentale, nonostante la piccolezza dei personaggi rappresentati, dimostrazioni di

verità religiose. Il pittoresco e la noncuranza ellenistica cedono il posto a uno stile grave e solenne, nel desiderio d'avvolgere ogni scena di una atmosfera di grandezza soprannaturale, di essenzialità che spingono l'artista ad eliminare le indicazioni del paesaggio, o almeno a ridurle allo stretto necessario, come pure i dettagli inutilmente aneddotici. Questa concezione dell'immagine che annunzia già l'iconografia della seconda epoca bizantina, conferisce in qualche modo al Codice di Rossano un aspetto di prototipo: le caratteristiche dell'Ingresso di Gesù a Gerusalemme, della scena del Buon Samaritano, della risurrezione di Lazzaro, della Comunione degli Apostoli soprattutto, si ritroveranno nell'arte dell'XI e del XII secolo e saranno inseparabili dai canoni iconografici della pittura bizantina dei secoli posteriori. Per questo la tendenza alla semplificazione, all'accentuazione dei valori lineari, il gusto per una superficie astratta ben tradotta nell'isocefalia delle figure dei personaggi del Codice di Rossano, gli effetti di euritmia e d'armonia grave dell'azione drammatica che diviene quasi una processione rituale, la gravità dei volti, tutto questo concorre a fare delle miniature del Codex, rappresentazioni di avvenimenti di cui questi stessi personaggi sono gli attori che si muovono e agiscono sotto lo sguardo dello spettatore perché hanno un messaggio da trasmettergli.

Oltre all'uso liturgico a cui era molto probabilmente destinato, l'Evangeliario di Rossano e di cui parla Mons. Ciro Santoro, il carattere essenzialmente kerigmatico delle sue immagini, che non sono più semplici illustrazioni della vita di Gesù, ne fa una specie di raccolta di « iconi » dei misteri della storia della salvezza, eventi resi continuamente attuali nel corso della celebrazione liturgica e con la proclamazione della Parola di Dio. L'autore della pubblicazione avrebbe potuto far risaltare queste note specifiche delle miniature del « Codex purpureus » che le differenziano nettamente da quelle della « Genesi di Vienna », ad esempio, e che ne costituiscono l'interesse principale per la storia dell'evoluzione della concezione dell'iconografia cristiana orientale.

Aggiungiamo, per essere obiettivi, che le traduzioni nelle altre lingue

avrebbero dovuto esser fatte oggetto di una revisione più seria. Sarebbe stato meglio, in francese, tradurre Codex purpureo con l'espressione latina abituale « Codex purpureus » e in ogni caso, non parlare di **Code** che ha un altro significato in francese. Le citazioni bibliografiche, ugualmente, sarebbe stato meglio lasciarle nella loro lingua originale. Infine è increscioso che l'espressione « monaci Basiliani » o « monasteri Basiliiani » sia stata resa in francese con « moines » o « manastères de Bâle (sic!) » e in inglese con « Basel monks » e « monasteries of Basel »! Ci si chiede che cosa c'entri questa città della Svizzera in questa storia... Numerosi altri refusi o errori di traduzione sarebbero da correggere.

Ringraziamo Mons. Ciro Santoro per la sua felice iniziativa ed auguriamo a questa pubblicazione un pieno successo tra gli amatori d'arte ed i turisti che andranno ad ammirare i tesori dell'antica Rossano.

Michel Berger

W. de VRIES. Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire de sept premiers conciles oecuméniques. Paris, 1974.

L'A. affronta l'importante problema delle strutture della Chiesa e della loro genesi e sviluppo storico nei primi nove secoli della sua vita e lo fa da un punto di vista nuovo, esaminando cioè il volto che questa chiesa presentava, in occasione delle grandi assisi ecumeniche che si svolsero a Nicea, ed Efeso, a Calcedonia ed a Costantinopoli. Le liste dei vescovi partecipanti, le deliberazioni conciliari, gli interventi dei Padri, i modi e le forme di convocazione dei concili, le presidenze di essi, ecc., sono tutti documenti storici che mostrano quali fossero a quella data, le strutture portanti della Chiesa, quali di esse fossero considerate essenziali e insostituibili, quali invece

temporanee e locali. L'esame di questi documenti storici ed il loro confronto viene fatto dall'A., passando in rassegna, in forma cronologica i vari concili ecumenici. Ne risultano così otto capitoli, dedicati ciascuno ad un concilio, più uno conclusivo. Apre la serie il capitolo dedicato al concilio di Nicea del 325, e particolarmente all'esame dei canoni 4, 5, 6, 7, 15, 16, nei quali vengono fissate le strutture della chiesa locale (vescovo-prete-diacono) e quelle delle strutture dell'eparchia locale e della provincia ecclesiastica con i compiti propri del vescovo « metropolita ». Al disopra delle strutture dell'eparchia locale e della provincia metropolitana, già appaiono nel can. 6, alcune prerogative di alcune sedi principali, come quelle di Roma, d'Alessandria e di Antiochia. Segue lo studio del concilio ecumenico di Costantinopoli del 381, il quale segna una evoluzione nelle strutture ecclesiali in rapporto ai cann. 6 e 7 di Nicea. Oltre all'eparchia ed alla provincia metropolitana, appare un altro organismo superiore, cioè la « Diocesi », che allora abbracciava un territorio molto più vasto della provincia e coincideva più o meno con le « Diocesi civili », che in Oriente erano cinque: la Tracia, con capitale Eraclea e poi Costantinopoli, Asia con capitale Efeso. Il Ponto con capitale Cesarea di Cappadocia, l'Oriente con capitale Antiochia, l'Egitto con capitale Alessandria. Nel can. 3 di questo concilio, un posto particolare viene riservato a Costantinopoli, perché questa città è la « Nuova Roma ».

Nel capitolo dedicato al concilio di Efeso del 341, le strutture ecclesiali già fissate nei precedenti concili, appaiono ormai stabili, per quanto riguarda le eparchia, la provincia metropolitana e la Diocesi e nulla di nuovo viene stabilito, anche se appare ormai accettato il nuovo ruolo assunto in Oriente dalla sede di Costantinopoli, che da semplice primato di onore stava trasformandolo in una sovranità di fatto. Il can. 28 del successivo concilio di Calcedonia, del 451, sancirà questa particolare posizione della sede di Costantinopoli, nonostante l'opposizione dei legati della sede di Roma e, con la creazione del

patriarcato di Gerusalemme, verrà mutata e riformata tutta la struttura ecclesiale dei primi secoli, creando al disopra dell'eparchia, della provincia metropolitana e della Diocesi, un altro organismo: il patriarcato.

Nei successivi capitoli, dedicati ai concili ecumenici di Costantinopoli II (553), di Costantinopoli III (680), di Nicea II (787) e di Costantinopoli IV (869), le strutture della chiesa appaiono ormai definitivamente fissate e l'A. si sofferma solo ad esaminare il consolidamento ed il funzionamento di esse, non mancando di notare qui e là gli adattamenti che il tempo e costumi locali avevano portato alle antiche strutture ecclesiali.

L'opera risulta quindi esauriente per quanto riguarda l'evoluzione storica delle strutture ecclesiali, quali appaiono alla luce dei primi sette concili ecumenici, ma, a nostro avviso, sarebbe stata ancor più interessante se essa avesse estesa la sua ricerca oltre che al campo storico, anche al campo teologico, canonico e liturgico, che sono altrettanti fonti utili per capire la formazione e l'evoluzione delle varie strutture ecclesiali. Dobbiamo osservare che questi capitoli sono altrettanti saggi, pubblicati dall'A., in varie Riviste dal 1967 al 1973 e che quindi risentono di una certa frammentarietà. Noi ci auguriamo che l'A., di cui conosciamo l'originalità ed il coraggio d'avanguardia in altre non meno importanti pubblicazioni su questo affascinante argomento della strutturazione della chiesa primitiva, specie per ciò che riguarda i rapporti fra Oriente ed Occidente, ci dia presto uno studio di insieme che riassume quanto egli ha potuto raccogliere, nei suoi lunghi anni di ricerche e di studio, come professore del Pontificio Istituto Orientale di Roma. Sarà questo il contributo più interessante che egli potrà portare, nell'ansia ecumenica, che oggi spinge le due chiese alla ricerca dell'Unità, ad un confronto sereno delle loro strutture ecclesiali, alla luce di quelle che concordamente e storicamente posero nei primi sette concili ecumenici.

A. Mavrakis



a cura di A. MAVRAKIS

Notizie dal Mondo Ortodosso

1. Patriarcato ecumenico di Costantinopoli

MESSAGGIO PASQUALE DEL PATRIARCA ECUMENICO DEMETRIO

DEMETRIO

per la grazia di Dio Arcivescovo di Costantinopoli

Nuova Roma e patriarca ecumenico

a tutto il pleroma della Chiesa

siano la grazia, la pace e la misericordia del nostro Salvatore

Il Cristo gloriosamente risorto

E al di là del pleroma della Chiesa, a tutti i cristiani, ed anche ai non cristiani, a quelli che riconoscono ed anche a quelli che non riconoscono il Cristo; anzi è proprio a questi ultimi che Noi, dalla Grande Chiesa, rivolgiamo l'annuncio della Risurrezione e diciamo a ciascun essere umano: « *Il Cristo è risorto!* »

Il Cristo, infatti, Signore Nostro, è morto ed è risorto per tutti gli uomini e di tutti Egli è il Salvatore. Il suo corpo glorioso della risurrezione, che riveste una forma umana e la natura umana deificata, non è il corpo particolare del cristiano, ma più semplicemente il corpo dell'uomo, anzi dell'uomo decaduto.

Per tutti i fedeli, adunque, ma specialmente per i caduti, La risurrezione ritorna: « La Risurrezione per quelli che sono caduti ».

Proprio in questo istante, in questa grande chiesa santa di Cristo noi usciamo per recarci alla Risurrezione, ecco noi prendiamo e trasmettiamo la fiamma della sua luce inestinguibile. Circondati dalla nostra venerabile Gerarchia, mentre immoliamo sull'altare dell'apostolo Andrea, l'agnello pasquale di Dio, che toglie il peccato dal mondo, secondo

l'intenzione della Chiesa in tutta la sua ecumene, ecco dal fondo del nostro cuore sale la preghiera per l'uomo, per ogni uomo, l'uomo come individuo. Questo uomo così solo, così abbandonato, così errante su questa terra, senza Dio, senza Risurrezione, senza speranza, per il quale il Cristo della Risurrezione a lasciare gli altri 99, per cercarlo, trovarlo e farlo partecipe della sua resurrezione.

Questa nostra proclamazione della Risurrezione, riveste quest'anno un carattere eminentemente personale, essendo diretta a ciascun fedele ed a ciascun uomo, preso individualmente. Questo annuncio giunge, d'altra parte dal Paese dei Vivi, cioè da colui che ha sperimentato la Risurrezione dopo la discesa negli inferi e che, per questa esperienza, può cantare oggi con vera conoscenza di causa: « *Dov'è o inferi la vostra vittoria?* »

Sì, noi non possiamo sperimentare pienamente la gioia, il valore, la pienezza e l'universalità della Risurrezione, senza una discesa agli inferi.

Noi, nella Grande Chiesa, sappiamo bene per una esperienza storica e circostanziata che cosa sia questa discesa, in tutte le sue dimensioni e come la sua immagine fedele esista nel Paese dei Vivi. Qui la discesa agli inferi è risurrezione e uscita dall'Ade. Qui la discesa non è che l'inizio della risalita e della risurrezione. E questo vale per gli inferi di tutti i generi e per gli uomini di ogni condizione che siedano nelle tenebre e nelle ombre di morte.

Secondo la nostra fedele interpretazione della Risurrezione del Cristo, nessuno è più condannato nè prigioniero degli inferi, e degli inferi di ogni specie, anzi non è neppure in un qualsiasi inferno. Perché da ieri sera, Gesù Cristo è risorto è sceso nell'inferno, ha rotto le catene, e con le sue mani potenti, che portano ancora l'impronta dei chiodi, ha riportato verso la luce della Risurrezione, tutti gli uomini che portavano la condanna di Adamo ed Eva, fin dall'inizio del mondo.

Là dove c'è il Cristo risorto, non vi sono più nè tenebre, nè schiavitù, nè morte, ma luce, libertà, vita perché tutto è penetrato dalla Risurrezione.

Questo è, pertanto, la nostra buona novella della Risurrezione, che ci giunge dal Paese dei Vivi, dalla Grande Chiesa: « *Il Cristo è risorto!* ».

A Lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli.

Pasqua 1975

Demetrio di Costantinopoli
che prega Dio con fervore per tutti voi

IL PATRIARCA ECUMENICO A PROPOSITO DELLA CELEBRAZIONE COMUNE DELLA PASQUA

Nei messaggi augurali, inviati al papa Paolo VI di Roma ed all'Arcivescovo di Canterbury, dott. Corga, in occasione della Pasqua occidentale, celebrata il 30 Marzo, il Patriarca Demetrio ha espresso la speranza che un giorno i cristiani possano avere la possibilità di concelebbrare la Resurrezione del Signore, tutti insieme, nello stesso giorno. Ecco il testo completo dei due messaggi:

A Sua Santità, il papa di Roma, Paolo VI, Città del Vaticano.

Anche se noi quest'anno non celebriamo insieme la festa della Pasqua, tuttavia la Risurrezione rimane una sola e Gesù Cristo risorto è sempre l'unico Signore di noi tutti. Nella preghiera e nella speranza che tutti noi cristiani possiamo avere la grazia di concelebbrare la Risurrezione nello stesso giorno, Noi ci portiamo in spirito presso la Vostra Venerabile Santità e, attraverso Voi, presso la Santissima Chiesa cattolica romana, per augurare di tutto cuore che la luce e la gioia della Risurrezione brillino e riempiano di gioia il Vostro cuore, pieno di bontà ed insieme i cuori di tutti i fratelli cristiani d'Occidente. « *Che il Signore si levi e giudichi la terra* »

DEMETRIO, patriarca

RISPOSTE del PATRIARCA ECUMENICO SULLE QUESTIONI RIGUARDANTI: a) IL CONCILIO PANORTODOSSO, b) IL DIALOGO DELLA CARITÀ CON LA CHIESA CATTOLICA ROMANA, c) L'AIUTO DELLE CHIESE A GERUSALEMME.

In data 4 Maggio 1975, il quotidiano greco « *Makedonia* » ha pubblicato le risposte date dal patriarca ecumenico ad un questionario a Lui inviato, riguardante alcune questioni:

Per quanto riguarda il futuro Grande Concilio panortodosso, il quotidiano chiedeva al patriarca: 1) quali erano i preparativi; 2) quali erano le difficoltà incontrate; 3) quale sarebbe la data della sua convocazione.

Il Patriarca ha così risposto: «La preparazione del Grande Concilio è attualmente in fase di esame dei temi da trattare e delle procedure che dovranno essere seguite per la sua convocazione. L'esame dei temi viene fatto dalle singole chiese ortodosse locali, le quali, nel frattempo, cercando di sviluppare in seno ai membri delle loro chiese una coscienza conciliare, in modo che il Concilio non sia solo il compito dei chierici e dei teologi, ma anche di tutti i fedeli. Noi non siamo ancora in grado di stabilire fin d'ora la data per la convocazione del concilio».

Per quanto riguarda il dialogo della carità, iniziato dal patriarca Athenagoras, con la Chiesa cattolica romana, il Patriarca ha così risposto: «Quanto al dialogo della carità con la chiesa cattolica, noi siamo arrivati al momento dell'approfondimento e della maturazione. Questo dialogo, infatti, ha fatto tali progressi, che Noi abbiamo già proposto, a nome del patriarcato ecumenico, alle altre chiese, di creare una commissione tecnica interortodossa di specialisti per fissare le condizioni di un dialogo teologico con la Chiesa cattolica. Questo, ci pare sia, il risultato più avanzato e più notorio nei rapporti tra le chiese ortodosse e la chiesa cattolica. Siamo lieti di dirvi che la massima parte delle chiese ortodosse sorelle hanno già risposto a questa proposta ed hanno accettato di creare una commissione interortodossa per avviare l'inizio del dialogo ed alcune hanno già nominato i loro rappresentanti.

Quanto alla terza questione, circa l'aiuto effettivo dato dal patriarcato ecumenico al patriarcato di Gerusalemme, così come era stato promesso nel Messaggio di Natale del patriarca Demetrio, il Patriarca ha confermato che un tale aiuto è stato effettivamente dato ed ha precisato: «Il patriarca ecumenico si trova in contatto con il Consiglio ecumenico delle chiese e con tutti gli altri organi interessati, allo scopo di coordinare le loro attività, in modo da assicurare il mantenimento dello «status quo».

2. Patriarcato ortodosso di Alessandria

VISITA DEL PATRIARCA NICOLA d'ALESSANDRIA all'ARCIVESCOVO di ATENE

Nello scorso mese di Aprile, il Patriarca Nicola d'Alessandria, accompagnato dal metropolita Synesio di Nubia e dal vescovo Pietro di Babilonia, si è recato ad Atene, dove si è incontrato con l'Arcivescovo Serafino. È stato annunciato che i due prelati si sono intrattenuti sulle relazioni delle loro due chiese ed in modo particolare sulla missione ortodossa che il patriarcato di Alessandria ha intrapreso nell'Africa Orientale.

IL PATRIARCATO ORTODOSSO di ALESSANDRIA E LE CHIESE IN AFRICA

Il metropolita Parthenio di Cartagine, in un articolo apparso sul n. 125 di «EPI-SKEPSIS», del 27 Maggio 1975, rivendica al patriarcato ortodosso di Alessandria, il titolo di «Chiesa d'Africa» ed aggiunge non solo dell'Africa araba, ma anche dell'Africa nera.

Egli richiama l'attenzione del suo patriarcato sul dovere che ad esso incombe di venire in aiuto ai neri dell'Africa, facilitando la penetrazione tra di essi di un cristianesimo che sia loro congenito, evitando quindi di presentare ad essi un Cristo «bianco». Nessuno meglio della Chiesa di Alessandria è più preparato a recepire queste richieste dei neri dell'Africa ed è compresa della missione che Dio le ha affidato di predicare il cristianesimo alle genti dell'Africa, nella maniera e nelle forme ad essa più congeniali.

La SITUAZIONE DELLA COMUNITÀ ORTODOSSA INDIGENA DELL'UGANDA

In occasione della recente festa della Pasqua, il vescovo ortodosso di Naucrattide, mgr. Teodoro Nakyame, primo vescovo indigeno dell'Uganda, ha inviato una Lettera enciclica alle Chiese sorelle Ortodosse, chiedendo il loro aiuto per lo sviluppo dell'attività missionaria che la sua comunità intende svolgere tra gli Ortodossi indigeni dell'Uganda. Da questa lettera si apprende che la Chiesa ortodossa di Uganda, oltre al vescovo autoctono, conta anche tre sacerdoti e due teologi indigeni. Essa possiede inoltre alcune scuole di catechismo e desidererebbe ora avere una sua tipografia per la stampa dei libri liturgici, di Vangeli e di altri libri religiosi ortodossi. La Biblioteca municipale di Kampala ha

creato recentemente una sezione di Bibliografia ortodossa; il Governo ha riconosciuto la Chiesa Ortodossa d'Uganda a tutti gli effetti civili e la televisione di stato ha trasmesso quest'anno la liturgia pasquale della mezzanotte.

3. Patriarcato Ortodosso di Antiochia

IL PATRIARCA D'ANTIOCHIA NELL'ARABIA SAUDITA

Il patriarca Elia d'Antiochia, a capo di una delegazione composta di tre vescovi e di quattro laici, si è recato a Gedda, in Arabia Saudita, dove il 7 Maggio scorso ha avuto un incontro con il nuovo Re Khaled dell'Arabia Saudita. La visita del patriarca Elia riveste un'importanza particolare per il fatto che è la prima volta, nella storia contemporanea, che un capo spirituale cristiano si reca in questo importante luogo dell'Islam. Si sa che, nel corso di questa visita, la questione di Gerusalemme è stata discussa per più di un'ora.

L'ARCIVESCOVO DI ATENE IN VISITA AL PATRIARCATO DI ANTIOCHIA

Nei giorni dal 9 al 16 Maggio u. s., l'Arcivescovo di Atene, Serafino, si è recato in visita ufficiale al patriarcato di Antiochia, accompagnato da una delegazione della Chiesa ortodossa di Grecia, di cui facevano parte, fra gli altri, il metropolita Barnaba di Kitros, presidente del dipartimento degli Affari Esteri del Sinodo di Atene, Panteleimon di Corinto, Damaskinòs di Ftotide e Chrisostomos di Demetriade. Durante questa visita c'è stato uno scambio di punti di vista su alcuni temi d'interesse comune alle due chiese, sempre nell'ambito dell'unità ortodossa e dei rapporti che devono correre fra le varie chiese ortodosse. Questo obiettivo dell'unità ortodossa è stato si può dire il tema dominante delle conversazioni, in conformità alla linea che sta seguendo su questo punto, il patriarca ecumenico.

Nel corso del suo soggiorno, l'Arcivescovo Serafino ha visitato anche alcune località della Siria e del Libano ed è stato ricevuto in udienza dai Presidenti dei due governi di Siria e del Libano.



Visita di S. Beat. Serafim al Patriarcato di Antiochia (9-16 maggio 1975). Al centro: il Patriarca Elia di Antiochia e il Primate di Grecia, Serafim, circondati dai metropoliti: Barnaba di Kitros, Panteleimon di Corinto, Damaskinòs di Ftotide e Cristodulo di Dimitriade.

IL SEMINARIO PATRIARCALE DI BALAMAND RICONOSCIUTO DAL GOVERNO DEL LIBANO

Con decreto del 26 Febbraio 1975, il Governo del Libano ha riconosciuto il Seminario di S. Giovanni Damasceno di Balamand (V: «Notiziario Oriente Cristiano», XV, 1, p. 107), come Istituto di educazione superiore del Libano. Esso è stato quindi parificato alle altre due Facoltà teologiche, che già funzionano a livello universitario: 1) la Facoltà di Teologia dell'Università del Santo Spirito e quella 2) del Medio Oriente, diretta dagli anglicani e dai protestanti del Libano. Canonicamente il Seminario, che sorge nel monastero della Dormizione, di Balamand, presso Tripoli, dipende dal patriarca e dal S. Sinodo di Antiochia ed è diretto dal metropolita Panteleimon di Tyana, vescovo del Trono ecumenico e professore alla Facoltà di teologia di Salonicco. Il corpo accademico è formato da professori libanesi, integrato per quest'anno da professori incaricati delle Facoltà teologiche di Salonicco e di Halkis (Turchia). Il ciclo di studi è articolato in 5 semestri, cioè su un totale di 2 anni e mezzo. Gli alunni, che sono tutti interni, provengono attualmente dal Libano, dalla Siria e dalla Giordania.

5. Patriarcato di Mosca

RIMANEGGIAMENTO DEL S. SINODO del PATRIARCATO

Tre nuovi metropoliti sono stati chiamati a far parte del S. Sinodo del patriarcato di Mosca, come membri provvisori, per il prossimo semestre Giugno-Dicembre di quest'anno. Essi sono: a) Michele di Tambov e Mitchourinsk; b) Antonio di Minsk e della Bielorussia; c) Antonio di Tzernigov e Nezine.

Come è noto, il Sinodo del patriarcato di Mosca si compone di 10 membri ed è presieduto dal patriarca. Cinque di questi membri sono permanenti e 3 provvisori. I membri permanenti sono i metropoliti: a) Nicodim di Leningrado e Novgorod; b) Filarete di Kiev e della Galizia; c) Serafino di Krutitsa e di Kolomna; d) Giovenale di Tula e di Belev; il quale è anche incaricato di dirigere l'ufficio delle relazioni con le altre chiese cristiane all'estero; e) Alessio di Tallin e di Estonia, che esercita le funzioni di segretario. I tre membri provvisori del Sinodo sono scelti dalla lista dei vescovi più anziani per ordinazione e partecipano al Sinodo per una sola sessione, una d'inverno ed una d'estate.

LA DOMENICA DI PASQUA DEL 4 MAGGIO DICHIARATA «FERIALE» DAL GOVERNO

Per la prima volta quest'anno il Governo sovietico ha dichiarato «giorno feriale» la Domenica della Pasqua ortodossa, che quest'anno ricorreva il 4 Maggio. Il giornale Izvestica ha giustificato tale disposizione che è stata estesa anche alla Domenica successiva, dell'11 Maggio, con la scusa che bisogna colmare la lacuna creata nella produzione sovietica dalle feste del 1° maggio, che dura due giorni e da quella del 9 Maggio che festeggia l'anniversario della vittoria sui tedeschi. Il patriarca di Mosca è stato vivamente criticato da un gran numero di sacerdoti e fedeli, per non aver protestato presso il Governo sovietico per una tale decisione, che è contraria alle più sacre tradizioni dell'Ortodossia russa.

TRASFERIMENTI E NOMINE DI VESCOVI

Nella sua seduta del 17-4-1975, il Santo Sinodo del patriarcato di Mosca ha operato il trasferimento dell'Arcivescovo Nicola di Vladimir-Suzdal, all'archidiocesi di Kaluga e Borovsk, vacante per il ritiro da essa, per ragioni di salute, dell'arcivescovo Donato. Nel corso della stessa riunione sono stati decisi anche i seguenti trasferimenti: l'Arcivescovo Vladimir di Irkutsk e Tsita, viene trasferito all'Archidiocesi di Vladimir e di Suzdal; il vescovo Serapione di Podolsk viene promosso arcivescovo di Irkutsk e Tsita; l'Arcivescovo Ireneo di Baden in Germania viene trasferito alla sede di Vienna (Austria) al posto dell'Arcivescovo Vittorino, che era stato appena nominato; l'Arcivescovo Filarete, esarca dell'Europa centrale con sede a Berlino-Est, viene insignito del titolo di metropolita.

IL NUMERO DELLE CHIESE IN URSS

Secondo le notizie pubblicate nel N. 1909 degli « Archivi del Samisdat » del Maggio 1975, il numero delle chiese attualmente funzionanti in tutta l'URSS, sarebbe di circa 200. Di queste 29 si troverebbero a Mosca, una città che conta circa 7.500.000 abitanti; 12 invece si troverebbero a Leningrado, una città che conta circa 4.200.000 abitanti; 10 sarebbero a Kiev, una città che conta 1.900.000 abitanti. Ad Odessa, una città di circa 1.000.000 di abitanti, non vi sarebbero attualmente che tre sole chiese aperte.

6. Patriarcato ortodosso di Bulgaria

IL PATRIARCATO di BULGARIA MEMBRO DELLA CONFERENZA EUROPEA DELLE CHIESE

Nel corso dell'ultima riunione del comitato consultivo della Conferenza europea delle chiese, che si è tenuto a Liebfrauenberg (Francia) dal 17 al 20 Aprile 1975, è stata accolta positivamente la domanda ufficiale presentata dal patriarcato di Sofia, per essere ammesso come membro effettivo della C.E.E. La Chiesa ortodossa di Sofia è quindi la 105ª chiesa membro. È stato annunciato dallo stesso comitato, che la riunione della prossima assemblea, avrà luogo nel maggio 1976, a Zagorsk.

IL PATRIARCA MASSIMO DI SOFIA in VISITA AD ATENE

Il 28 Maggio u. s., il patriarca Massimo di Sofia è partito per Atene, allo scopo di compiere una visita ufficiale di 8 giorni alla Chiesa Ortodossa di Grecia. Il seguito del patriarca comprendeva fra gli altri, il metropolita Pancrazio di Stara-Zagora, il metropolita Varlaam di Filippopoli (Plvdiv), il vescovo Domiziano, segretario del S. Sinodo del patriarcato di Sofia, ed il Prof. Teodoro Sabev, dell'Accademia teologia di Sofia.

Negli incontri tra il patriarca di Sofia e l'Arcivescovo Serafino di Atene e i membri del S. Sinodo della Chiesa ortodossa di Grecia, sono stati affrontati vari temi sia su questioni riguardanti le relazioni tra le due chiese, sia su problemi che riguardano le relazioni interortodosse. Riguardo a queste ultime vi sono stati scambi di punti di vista sul lavoro finora svolto dalle varie commissioni preparatorie del Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa e si è concluso che al momento non esiste alcun problema di divergenza, in quanto tutto viene esaminato in uno spirito di fraterna collaborazione e sotto la guida del venerato patriarcato ecumenico.

Il Patriarca si è incontrato pure con il Presidente dello stato greco, M. Stassinopulos e con il Sottosegretario agli Affari esteri di Grecia, M. Stavropulos, ed alla fine del colloquio, egli ha dichiarato che « la cristianità è chiamata oggi a svolgere un ruolo importante nel miglioramento dell'atmosfera nei Balcani e nel rafforzamento della fiducia e della collaborazione fra i Paesi balcanici ».

NESSUN TESTO DELLA BIBBIA È STATO PUBBLICATO IN BULGARIA DOPO IL 1945

Secondo informazioni dell'Alleanza Biblica universale, nessuna nuova edizione della Bibbia è stata possibile pubblicare in Bulgaria dopo il 1945, ad eccezione di qualche piccola parte ad uso liturgico. La nuova traduzione del Nuovo Testamento e dei Salmi è già stata terminata da tempo, ma non è stato possibile procedere alla stampa, nonostante che l'Associazione Biblica universale, si sia offerta di fornire la carta necessaria. Anche la nuova traduzione del Vecchio Testamento è a buon punto e potrebbe essere terminata fra uno o due anni e si spera che allora sarà possibile procedere alla pubblicazione di una nuova edizione della Bibbia!

7. Patriarcato ortodosso di Romania

Attività della Chiesa Ortodossa Romana per l'anno 1974

RELAZIONE CON LO STATO SOCIALISTA ROMENO

Il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana, convocato in sessione plenaria il 25 aprile 1974 ha discusso su proposta di Sua Beatitudine il Patriarca Giustiniano, il problema della partecipazione del clero e dei fedeli ortodossi di Romania all'attività del



Il metropolita Nicola Corneanu durante la cerimonia della consacrazione della chiesa di Ciresu nel decanato di Lugoj.

Fronte di unità socialista. I membri del Santo Sinodo hanno unitamente espresso il loro accordo circa la partecipazione della Chiesa Ortodossa di Romania al Fronte stesso di unità socialista. Il 3 maggio 1974 una delegazione della Chiesa Ortodossa Romana insieme con tutti i capi degli altri culti della Romania sono stati ricevuti da Emilio Bodnaras, vice presidente del Consiglio di Stato, presenti anche il sig. Presidente del Dipartimento dei culti come anche il vice presidente. Prendendo la parola a nome di tutti i culti, Sua beatitudine il Patriarca Giustiniano ha portato a conoscenza delle autorità dello Stato che lo scopo della visita era di informarlo della decisione di tutti i culti di partecipare all'attività del Fronte di unità socialista.

Nei giorni 23 e 24 maggio 1974 ha avuto luogo in Bucarest il primo Congresso del Fronte di unità socialista, al quale hanno partecipato 77 delegati dei culti tra i quali 25 appartenevano alla Chiesa Ortodossa Romana. Il Presidente Nicolae Ceausescu, nel suo discorso inaugurale ha avuto precisi accenni all'attività dei culti nella vita della società romana attuale, dicendo tra l'altro: « Parlando della realizzazione perfetta del nostro popolo attorno alla politica del partito è necessario definire in questo contesto il luogo che occupano i culti nella nostra società. Noi prendiamo sempre, in questo scopo, come punto di partenza il rispetto della coscienza altrui, quindi anche la fede di tutti i cittadini del paese. Certamente, come comunisti, noi promoviamo il concetto materialista-dialettico e storico della vita e del mondo, e questo concetto scientifico è sempre alla base della nostra attività. Nello stesso tempo noi rispettiamo e abbiamo rispettato sempre i concetti degli altri, compresi quelli religiosi ed il diritto di praticarli. D'altra parte come si sa nella costituzione della nazione sono chiare previsioni nello spirito di questo principio, previsioni che assicurano il normale svolgimento delle attività dei culti, delle loro pratiche religiose. In conformità con queste previsioni, in Romania vi sono 14 culti che praticano in modo libero i loro dogmi e i cui statuti sono riconosciuti dallo Stato. Se la fede è un problema di coscienza che riguarda personalmente ciascun cittadino e gli statuti dei culti sono riconosciuti da parte dello Stato in base alla Costituzione della Nazione, quello che garantisce a tutti i cittadini la libertà di praticare la propria fede, noi dobbiamo dire in modo chiaro nello stesso tempo che tutti i cittadini, indifferentemente dalle loro concezioni filosofiche e di fede, devono rispettare con scrupolosità le leggi della Nazione. »

Nella seduta plenaria del Congresso del Fronte dell'unità socialista, a nome dei culti presenti in Romania, ha preso la parola Sua Eminenza il Metropolita Giustino di Moldavia il quale dopo che ha denominato la partecipazione dei culti al congresso « una comunione con le realtà sociali nelle quali siamo, ha affermato con dignità il ruolo della Chiesa nella vita del popolo romano ». D'altra parte lungo il corso della storia del nostro popolo la

Chiesa Ortodossa Romana si è considerata sempre integrata nella vita del popolo romeno. Identificando la missione con il dovere di mettersi al servizio dei propri fedeli, la nostra Chiesa non s'è mai lasciata adescare all'idea di dominare il popolo e nemmeno è caduta nell'errore di isolarsi dal mondo per rifugiarsi in qualche modo, nella sfera della contemplazione o nella zona della loro nozione astratta. Accanto all'adempimento della sua missione specifica religiosa, la Chiesa, ha lavorato senza sosta per rafforzare nell'animo dei suoi fedeli l'amore per la terra degli avi e la partecipazione alla sorte del popolo, tanto nell'amarezza dei giorni duri, quanto nella gioia dei giorni felici. Nelle condizioni di vita sfavorevoli del nostro passato storico, la Chiesa ortodossa del nostro paese, è stata il focolare culturale stimolando lo sviluppo della letteratura e delle arti, poiché nell'atrio della chiesa si insegnava una volta il leggere e lo scrivere, ed i primi lavori dati alla stampa in lingua romena sono stati i libri di culto». Continuando e affermando la linea tradizionale di considerarsi e di essere l'anima dell'unità nazionale, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana scrive nel messaggio indirizzato al Presidente della Repubblica e a quello del Fronte dell'unità socialista, in occasione della liberazione della patria dal giogo fascista:

« In questa occasione vi assicuriamo che la Chiesa Ortodossa Romana, si è integrata nelle nuove realtà sociali dopo il 23 agosto 1944 e ha sostenuto senza riserve le azioni del popolo nostro per l'edificazione della nuova vita e per il consolidamento dell'unità morale e spirituale del nostro popolo. La Chiesa Ortodossa Romana in avvenire aumenterà la perseveranza e gli sforzi nel sostenere tutte le azioni di interesse comune per la prosperità della patria per la difesa dell'indipendenza e della sovranità propria, per l'affermazione del prestigio della nazione e del nostro popolo nel mondo intero. « Chi conosce veramente la situazione ecclesiastica nel quadro degli Stati laici e chi comprende il ruolo che hanno avuto le Chiese ortodosse locali per la formazione, la promozione e il consolidamento della coscienza di unità nazionale, nel senso buono della parola, potrà apprezzare con obiettività una Chiesa che con dignità afferma il proprio ruolo di servizio veramente nello spirito evangelico, per il popolo nella cui vita è stata sempre totalmente integrata.

Certo a prima vista potrebbe tentare tutto questo modo di concepire il rapporto tra Stato e Chiesa nei regimi socialisti, a prendere un giudizio che probabilmente incrinerebbe quanto detto sopra o in parte sarebbe del tutto dissenziente. Comunque, chi non conosce a fondo la storia di questa Nazione, potrebbe farlo e, si permetta l'appunto, non certo con obiettività di vedute e con sincerità e autenticità di spirito. Proprio perché una Chiesa Locale che vive e che soffre col suo popolo e che con esso si identifica ne segue conseguentemente le sue sorti e proclama pur nelle difficoltà storiche del momento la Sua alta testimonianza a Cristo e al suo Evangelo. Molte cose forse si potrebbero ancora aggiungere a colpa o a discolpa, comunque in conclusione siamo di fronte ad una realtà concreta storica e la Chiesa ne prende giustamente, con tutta la dignità che le compete, atto di questo fatto, e decide con tutta responsabilità di proseguire come sempre tra alterne vicende accanto a quel popolo di Dio a Lei affidato, la Sua alta e nobile Missione nel disegno che la Divina Provvidenza Le ha tracciato.

Nei giorni 20-21 febbraio 1974 hanno avuto luogo a Bucarest le discussioni con i rappresentanti della diocesi ortodossa cattolica di Francia.

È stato in questa occasione precisato il titolo ufficiale della diocesi di S. E. Mons. Germain de Saint Denis in: « Il Vescovato ortodosso cattolico di Francia sotto la giurisdizione del Patriarcato Romeno » il vescovo poi è membro del Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana e partecipa alle sedute del Santo Sinodo quando questo discute problemi riguardanti la propria diocesi. La Diocesi ortodossa cattolica di Francia ha gli stessi diritti di autonomia come ogni eparchia del Patriarcato Romeno (riguardo ad esempio, l'amministrazione, l'insegnamento teologico, le pubblicazioni religiose periodiche oppure contatti ecumenici a livello locale). È stato accettato che nella diocesi si usi a scelta tanto le liturgie di Rito Bizantino come quelle proprie conosciute sotto il nome di S. Germain de Paris. È stato inoltre precisato che l'autorità spirituale del vescovo di questa diocesi si estende solo sui fedeli suoi residenti in Francia.

Il 27 gennaio ha avuto luogo nella cattedrale metropolitana di Iasi l'ordinazione episcopale dell'archimandrita Adriano Hritcu, eletto precedentemente dal Santo Sinodo vescovo vicario per la sede metropolitana della Moldavia. Durante il 1974 l'attività interna pastorale della Chiesa Ortodossa Romana ha avuto un suo regolare sviluppo, con manifestazioni solenni di carattere spirituale liturgico culminando poi nella festa liturgica più solenne e sentita nella Chiesa Ortodossa quella della Resurrezione di Gesù Cristo. I membri del Santo Sinodo hanno fatto regolarmente visite canoniche in parrocchie e mo-



Il vescovo Josif di Rimnic e Arges durante la consecrazione della nuova chiesa di Lăunele-de-Jos nel suo decanato.

nasteri, agli Istituti e Seminari Teologici, dove hanno tenuto omelie in tema con le pericopi evangeliche del tempo, hanno soprattutto impartito consigli per il buon andamento e per un sempre migliore svolgimento delle varie attività.

Le decisioni più importanti e di maggior rilievo sono state prese nei Sinodi Metropolitani, nei consigli eparchiali e nelle conferenze dei vari protopopiatî (arcipreture), questo fatto mette ancora meglio in evidenza l'aspetto sinodale della Chiesa Ortodossa, gelosa come sempre di mantenersi nella più autentica tradizione e nella vera dinamica spirituale per la crescita del corpo stesso della Chiesa. Decisioni sono state prese specialmente nei riguardi dei mezzi pastorali da usarsi da parte dei sacerdoti per edificare sempre meglio la vita religiosa e morale dei propri fedeli. Si sono avute poi delle consecrazioni di nuove chiese o di chiese restaurate, inoltre ordinazioni di diaconi e sacerdoti secondo le necessità delle singole eparchie come ancora le pubblicazioni di manuali di preghiera per il popolo. L'Istituto Teologico di Bucarest di grado universitario ha riconosciuto, secondo le proprie competenze la tesi dottorale sostenuta ad Atene nella locale facoltà di teologia da parte del Rev.do Padre Vasile Costin, ultimamente nominato rappresentante del Patriarcato Ortodosso di Romania presso il Patriarcato Ortodosso di Gerusalemme. La tesi dottorale del sopraindicato verte sul tema: « Il culto nella Chiesa Copta in rapporto a quello della Chiesa Ortodossa ».

Un altro dottorato è stato riconosciuto al diacono Ion Ica « La confessione di fede di Mitrofan Criotopulos » come anche al sacerdote Ion Mircea « La prima Epistola di S. Pietro; studio introduttivo ».

Nel mese di agosto hanno avuto luogo presso l'Istituto Teologico di Bucarest i corsi ciclici di pastorale e missionarismo per la 60^a serie di sacerdoti. 260 sacerdoti così si sono aggiornati coi nuovi problemi teologici della vita moderna, con la situazione esatta dei rapporti tra le varie chiese nel dialogo e ancora coi problemi che il mondo di oggi pone.

I membri del Santo Sinodo hanno voluto dare un'attenzione ed una cura particolare ai fedeli ortodossi romeni residenti nell'Europa occidentale eleggendo l'archimandrita Luciano Florea, superiore della residenza patriarcale ortodossa romena di Gerusalemme, come vescovo Vicario della diocesi romena ortodossa dell'Europa centrale e occidentale, elevando tale diocesi al rango di Arcivescovado. La consecrazione episcopale del nuovo eletto fatta dallo stesso Patriarca Giustiniano è avvenuta il 22 dicembre 1974.

RELAZIONI CON LE CHIESE ORTODOSSE SORELLE

Di grande importanza nelle relazioni tra le Chiese Ortodosse, è stata indubbiamente la visita di una delegazione al massimo livello della Chiesa Ortodossa di Romania al Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli. È la prima visita ufficiale a tale livello dopo l'elezione alla cattedra costantinopolitana di Sua Santità Demetrio I, dall'8 al 15 luglio 1974.

In questa occasione è stato messo soprattutto in evidenza il legame stretto e sacro tra le due chiese ma soprattutto la piena comunione esistente e solennemente manifestata anche in questa particolare circostanza. Due sono gli aspetti importanti messi in evidenza in questa solenne visita:

a) La piena comunione oltre che di fede anche di intenti tra le due chiese sorelle e tra tutte le chiese ortodosse tra di loro; L'importanza di rafforzare sempre di più l'unità di tutta intera l'ortodossia, nel quadro delle antiche tradizioni canonico-ecclesiastiche e nel rispetto delle giurisdizioni esistenti, in stretto legame di unità con le Chiese Ortodosse locali e con il Patriarcato Ecumenico, che detiene un primato di onore e di servizio.

b) Fermo restando questa indiscussa unità pan-ortodossa, queste promuovono relazioni con le Chiese ortodosse non calcedonensi, con le Chiese vetero cattoliche e con le confessioni cristiane venute fuori dalla Riforma, sia nell'ambito del Consiglio Mondiale delle Chiese come anche al di fuori di esso.

Le due parti hanno deciso poi di comune accordo di sottoporre alle autorità supreme delle loro chiese l'iniziativa attraverso la quale il Patriarca Ecumenico possa dare seguito ad una proposta alle singole Chiese locali ortodosse di formare una commissione tecnica interortodossa che possa studiare i temi teologici concernenti il dialogo teologico tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica Romana.

Si sono ancora trovati d'accordo che la chiesa faccia tutto il possibile per collaborare con tutte le religioni del mondo e con tutti gli uomini di buona volontà per contribuire al rafforzamento della pace e della migliore comprensione tra tutti i popoli.

La Delegazione della Chiesa Ortodossa Romana ha apprezzato molto soprattutto i punti fermi di chiarificazione nel dialogo con le altre chiese cristiane: 1) l'autorità suprema nella Chiesa. 2) La non ingerenza di una Chiesa nelle questioni interne di altre chiese. 3) La decisione di evitare ogni specie di proselitismo.

La Chiesa Ortodossa Romana ha partecipato con una delegazione presieduta dall'Em.mo Metropolita del Banato Nicola alla solenne festività per i 1600 anni del grande Padre della Chiesa S. Atanasio il grande ad Alessandria d'Egitto e al Cairo dal 16 al 23 giugno 1974.

RELAZIONI CON ALTRE CHIESE CRISTIANE

La Chiesa Ortodossa romana ha partecipato alle sottocommissioni miste con la Chiesa Anglicana che preparano il dialogo dottrinale tra le due Chiese, lavori tenuti a Creta dal 1 al 6 Luglio 1974, quindi in Romania a Rimnicu Vilcea dal 9 al 14 luglio e da ultimo una terza sottocommissione a Graden City in Inghilterra dall'8 al 12 luglio 1974.

Molto attiva è stata durante l'anno 1974 la presenza della Chiesa Ortodossa Romana nel quadro dei lavori e dei vari incontri di lavoro teologico ecumenico al Consiglio Mondiale delle Chiese di Ginevra e negli incontri di studio e organizzativi del Consiglio delle Chiese Cristiane d'Europa, che enumera tra i loro vice Presidenti S. E. Mons. Antonie Ploiesteanul, Vescovo Vicario Patriarcale del Patriarcato Romano stesso. Varie sono state anche le visite a carattere ecumenico alla Chiesa Ortodossa Romana, tra queste resta assolutamente da menzionare la conferenza organizzata da «*Chiese e società*» dello stesso Consiglio Mondiale delle Chiese tenuta a Bucarest dal 24 giugno al 2 luglio 1974 con la partecipazione di specialisti. Il tema della conferenza è stato «*La scienza e la tecnologia per lo sviluppo umano*».

CONCLUSIONE

Può certamente essere affermato a conclusione di questo breve escursus sulle varie attività della Chiesa Ortodossa di Romania, che essa ha dato seri contributi e soprattutto lodevoli sul piano del mantenimento e del rafforzamento di contatti con le altre chiese ortodosse e non ortodosse, ancora naturalmente sul piano ecumenico. Essa ha innanzitutto espresso chiaramente il suo accordo coi punti di vista del Patriarcato Ecumenico al riguardo specialmente dei principi sui quali si devono basare le relazioni dell'intera ortodossia

con le altre chiese cristiane, non potendosi in effetti realizzare un dialogo se non nel rispetto reciproco ed in spirito di uguaglianza.

Una posizione alquanto importante è emersa per la Chiesa Ortodossa di Romania in rapporto con lo Stato, dove i suoi rappresentanti hanno potuto dalla tribuna di un alto foro, mettere in chiara evidenza il ruolo importante che la Chiesa Ortodossa ha sempre avuto nella storia del popolo romeno nella sua vita nazionale e culturale. Viva all'interno e attiva all'esterno la Chiesa Ortodossa Romana afferma in modo sempre più dignitoso la sua voce importante nel consesso dell'ecumenesimo contemporaneo.

8. Chiesa Ortodossa di Grecia

III SEMINARIO DI TEOLOGIA PASTORALE della CHIESA di GRECIA

Nei giorni dal 27 al 30 Maggio, presso il Centro interortodosso di Atene, presso il monastero di Pendeli, si sono svolti i lavori del 3° seminario di teologia pastorale dei predicatori della Chiesa Ortodossa di Grecia. Il tema generale proposto riguardava: « La spiritualità ortodossa e l'opera pastorale della Chiesa »; i sotto-temi invece: 1) La vita spirituale ortodossa del pastore; 2) La spiritualità ortodossa nell'esercizio del ministero pastorale; 3) Gli obiettivi principali della pastorale, oggi ».

I NOTABILI DELLA CHIESA GRECO-ORTODOSSA d'America IN RIUNIONE AD ATENE

Viene ufficialmente annunciato che nel prossimo mese di Luglio si riuniranno ad Atene, i notabili o principali dignitari (« offikiali »), della Chiesa greco-ortodossa di America, che come si sa costituisce un arcivescovado alle dipendenze del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. Secondo le ultime statistiche il numero di questi dignitari è di 375. Non si sa quanti di essi parteciperanno alla riunione di Atene, nè quali argomenti saranno trattati.

2.000 VILLAGI SENZA PRETE

La crisi del clero incomincia a farsi sentire anche nelle chiese Ortodosse. Secondo notizie pubblicate da « Episkopsis » (n. 126 - 10-6-75) vi sarebbero in Grecia, già da qualche anno, 2.000 villaggi senza prete. È stato precisato che molti di questi villaggi si trovano dislocati in zone di difficile accesso o nell'interno di alcune isole, e che la massima parte ha una popolazione inferiore ai 500 abitanti. Per fare fronte a questo problema, Il Santo Sinodo della Chiesa di Grecia ha redatto da circa sei mesi un progetto di legge « per la regolamentazione dei bisogni ecclesiastici del clero parrocchiale », che attende ora di essere approvato dallo Stato.

9. Patriarcato ortodosso di Serbia

RIEDIZIONE DEL MESSALE ORTODOSSO

Sotto il patronato del S. Sinodo della Chiesa ortodossa di Serbia, è stata curata una nuova edizione del Messale ortodosso, in slavo, che è apparsa in questi giorni, in una magnifica stampa a due colori. Esso comprende, il Vespere, i Mattutini e le Liturgie di S. Giovanni Crisostomo, di S. Basilio il Grande e dei Presantificati, unitamente ad un calendario completo delle Feste dei Santi.

Viene inoltre annunciato che sta per essere pubblicato, sempre a cura del S. Sinodo, il « Libro delle preghiere » (Dopolnitel'nij Trebnik) in una nuova edizione che sarà notevolmente ingrandita.

10. Altre notizie dal Mondo ortodosso.

INCONTRI DI TEOLOGI ORTODOSSI E CATTOLICI a CHAMBESY PER UN COLLOQUIO TEOLOGICO sui « MINISTERI SACERDOTALI ».

Dal 12 al 16 Maggio un gruppo di teologi ortodossi e cattolici si sono riuniti al Centro Ortodosso del Patriarcato ecumenico a Chambésy (Svizzera) per studiare insieme

le questioni aventi per oggetto il sacerdozio. Questo gruppo era stato convocato per la prima volta circa due anni fa, su invito comune del Centro Ortodosso e del Segretariato per l'Unità dei Cristiani di Roma.

L'importanza del tema teologico proposto ha assunto anche più interesse per il fatto che il suo esame viene fatto, dopo che già altri incontri consimili sono stati fatti tra le varie chiese cristiane d'Occidente ed in particolare tra la Chiesa cattolica romana e le più importanti confessioni protestanti. Era sembrato infatti necessario di approfondire insieme questo studio teologico anche da parte delle due chiese che più di tutte le altre hanno tanti punti in comune nel campo della fede, in modo da portare un contributo di chiarezza e di attualità.

A questo scopo, con la benedizione ed il permesso delle due Chiese, il gruppo di teologi, ortodossi e cattolici, che s'era riunito in questo stesso centro il 16 Marzo 1973 e che s'era poi nuovamente incontrato a Roma dal 19 al 21 Dicembre 1973, s'è tornato a riunire, come s'è detto dal 12 al 16 Maggio di quest'anno 1975. Ai precedenti convegni avevano partecipato: da parte ortodossa: il Metropolita di Tranoupolis. Mgr. Damaskinos, il prof. Jon Bria, l'archimandrita Basilio Tsiopanis ed il prof. J. Zizzioulas; da parte cattolica: il Segretario del Segretariato per l'unità dei cristiani Mgr. Charles Moeller, con il sottosegretario P. Pierre Duprey, con i PP. Tillard, Bouyer, Martelet.

I Temi trattati sono stati i seguenti: 1) Presbiterato e sacerdote: il sacerdozio ministeriale e sacerdozio regale; successione apostolica per i Padri dei primi due secoli della Chiesa. 2) Il ministero dell'eucarestia al tempo apostolico e post-apostolico; 3) Il significato della successione apostolica per i Padri della Chiesa.

11. Dal Segretariato per l'unione dei cristiani.

MESSAGGIO del CARD. WILLEBRANDS PER LA CELEBRAZIONE ORIENTALE DELLA PASQUA

Nel momento in cui i cristiani in Oriente e le comunità orientali che si trovano in Occidente, celebrano la Risurrezione del nostro unico Salvatore, noi ci uniamo ad essi nella preghiera della Chiesa e nella gioia che sgorga dalla nostra comune fede in Gesù Cristo, morto e risorto per la salvezza del mondo. Noi rendiamo perciò grazie a Dio Padre che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti e che ha inviato lo Spirito vivificante nella sua Chiesa, il quale continuamente ci richiama all'unità nella professione della vera fede e rafforza questa unità.

Di questa nostra fede comune nella Risurrezione del Signore, fondamento della nostra speranza, noi vogliamo scambiarci reciprocamente una testimonianza fedele, al fine di poterla comunicare insieme agli uomini del nostro tempo, proclamando che Gesù Cristo è il vero Salvatore del mondo, Colui che ci libera dalla morte e dal peccato e che ci unisce in una nuova comunità di vita.

Anche se, in quest'anno, cinque settimane separano i cristiani d'Oriente e d'Occidente nella celebrazione della loro festa di Pasqua, unica rimane la risurrezione del solo Signore e comune la nostra fede in questa sua risurrezione.

Eppure tuttavia noi vogliamo sperare che in un prossimo avvenire, noi potremo trovare le vie che ci condurranno ad un'accordo, sia in Oriente che in Occidente, su un'unica data che ci permetterà di celebrare con una sola voce la festa della Pasqua del Signore e di manifestare così anche più chiaramente il carattere comune della nostra fede, testimoniandola insieme. Sarà questo un segno di quella perfetta unità che le Chiese d'Oriente e d'Occidente si sono impegnate di realizzare, in piena obbedienza alla volontà del Signore.

Con fraterno pensiero, ci rivolgiamo pertanto a tutti i cristiani che Domenica celebreranno la festa della Pasqua del Signore e ci uniamo alla loro liturgia, per rendere gloria, con un atto di adorazione al Padre, al Figlio che è risorto dai morti ed allo Spirito Santo che dona la vita.

Città del Vaticano, 2 Maggio 1975

Giovanni Card. Willebrands

Presidente

del Segretariato per l'unione dei cristiani

PUBBLICAZIONI

DELL'ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

PIAZZA BELLINI, 3 - PALERMO

Annate arretrate disponibili L. 3.000 ciascuna; numeri arretrati disponibili L. 750 ciascuno; numeri doppi disponibili L. 1.500 ciascuno.

MANUALE DI PREGHIERE per i fedeli di rito bizantino. Contiene la liturgia quotidiana, le officature domenicali e festive e numerose altre preghiere secondo il calendario bizantino. Formato in 18°, su carta color paglierino, ricco di illustrazioni, non rilegato.

Testo greco e traduzione italiana Lire 2.500
Testo greco traslitterato e trad. italiana » 2.000

QUADRI BIZANTINI Soggetto: CRISTO e MADONNA. La lussuosa stampa è in quattricromia più oro su cartoncino patinato 35 x 50.

Prezzo di ciascun soggetto » 2.000

CARTOLINE a colori con soggetti orientali. La serie completa si compone di 40 soggetti.

Prezzo di ciascuna cartolina » 50

IMMAGINETTE a colori. Soggetti bizantini: CRISTO, MADONNA, Natale, Pasqua, Battesimo di Gesù, Pentecoste.

Prezzo di ciascuna » 15

CARTOLINE a colori. (Lussuosa stampa in quattricromia); 12 soggetti

Prezzo di ciascuna cartolina » 100

Prezzo della serie completa » 1.000

P. Dumont: TEOLOGIA GRECA ODIERNA » 1.500

G. Ferrari: IL BATTESIMO NELLA SPIRITUALITÀ BIZANTINA » 750

N. Gogol: MEDITAZIONI SULLA DIVINA LITURGIA
Nuova edizione a colori: ricca di note illustrative e liturgiche » 2.500

E. F. Fortino: Guida alla lettura del Direttorio Ecumenico » 500

G. Valentini: MOSTRA D'ARTE SACRA BIZANTINA (esaurito) » 7.000

E. Timiadis: INTERCOMUNIONE. Possibilità e limiti » 500

C. Vasiliu: Le relazioni fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa » 1.500

BENEDIZIONE DELLE ACQUE nel giorno dell'Epifania, secondo il rito bizantino greco. » 360

(In deposito) **A. Brunello: LE CHIESE ORIENTALI E L'UNIONE** » 3.600

N. B. Sulle ordinazioni che superino l'importo di L. 20.000 si concede lo sconto del 10%
Versamenti sul C. C. Postale n. 7/8000 intestato a: **Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano** - Piazza Bellini, 3 - 90133 Palermo.

Abbonatevi a

ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA
ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA
PER L'ORIENTE CRISTIANO

Abbonamenti

ORDINARIO - Italia	Lire 2.500 annue
» - Estero	Lire 6.000 annue
SOSTENITORE -	Lire 10.000 annue

C.C.P. 7/8000 intestato a: Associazione Catt. Italiana per l'Oriente Cristiano
Piazza Bellini, 3 - 90133 PALERMO

DIFFONDETE «ORIENTE CRISTIANO»